#**מעלת ומדרגת**= לומדי תורה, אי אפשר לפרש מעלתם ומדריגתם העליונה כאשר אתם התורה. עד שאמרו בפרק שור שנגח ד' וה' (ב"ק מא:), תניא שמעון העמסוני היה דורש כל אתין שבתורה, כיון שהגיע ל"את ה' אלקיך תירא" (דברים ו, יג), פירש. ואמרו לו תלמידיו, כל אתין שדרשת מה תהא עליהן. אמר להם, כשם שקבלתי שכר על הדרישה, כך אקבל שכר על הפרישה. עד שבא רבי עקיבא ולימד "את ה' אלקיך תירא", לרבות תלמידי חכמים, עד כאן.

#**יש שואלין בזה**=, למה לא הוקשה\* לו מן (דברים ו, ה) "ואהבת את ה' אלקיך" גם כן, כמו "את ה' אלקיך תירא". ותירוץ שאלה זאת, כי המורא שייך דוקא אל אלקות, שבזה מורה שהוא אלוה ומושל, והוא הענין האלקות, שהוא נבדל מן האדם ואינו משותף עמו, וירא מפניו. ולפיכך לא היה קשה לו מה שכתיב "ואהבת את ה' אלקיך" אם בא לרבות שיהיה אוהב חכמים, או הבריות, או מה שיהיה, בשביל זה לא יהיה כאן שתוף לאלקות. אבל עם יראת השם יתברך אין לשתף שום דבר כלל.

#**עד שבא**= רבי עקיבא ולימד "את ה' אלקיך תירא" לרבות תלמידי חכמים. ורצה בזה כי יש לשתף יראת חכמים עם יראת שמים, כי יראת חכמים השלמה ליראת שמים, ואין כאן חס ושלום שום שיתוף. וזה כי יראת השם יתברך הוא מצד שהוא יתברך נבדל מן הכל, לכך שייך בו היראה, ואין שייך היראה מצד החבור, רק מצד שהוא נבדל מהכל, ואין לו שתוף עם זולתו. ותלמידי חכמים שהם נבדלים מן שאר אדם גם כן מצד השכל שיש בתלמיד חכם, כמו שהוא יתברך נבדל מהכל, מפני כך התלמיד חכם שיש לו דביקות עם השם יתברך בערך שאר אדם, והשם יתברך נבדל מהכל, והתלמיד חכם נבדל משאר אדם. ולפיכך אם אין לאדם יראה מן תלמיד חכם, ומשתתף\* עם תלמיד חכם לגמרי מבלי יראה מן התלמיד חכם, בזה עצמו כאילו יש לו שתוף עם השם יתברך. כי לפי ערך שאר בני אדם, התלמיד חכם יש לו דביקות עם השם יתברך, והוא נבדל משאר אדם. והרי זה מבטל היראה של השם יתברך, שצריך שיהיה האדם נבדל מן השם יתברך לגמרי, וזה אשר אינו ירא מתלמיד חכם, אשר התלמיד חכם נבדל ממנו, ויש לו דביקות בו יתברך בערך שאר אדם, הרי הוא מבטל יראת שמים, שהתלמיד חכם דבק בו יתברך וטפל אליו יתברך בערך שאר בני אדם.

#**ובאולי תאמר**=, אם כן תלמידי חכמים עצמם איך יהיה להם חבור עם השם יתברך. אין זה קשיא, דודאי השם יתברך נבדל מן הכל. רק אצל שאר הנבראים שאין להם דביקות הזה שיש לתלמיד חכם, יאמר כי יש לתלמידי חכמים דביקות אל השם יתברך. והם לפי האמת נבדלים מאתו, כי הוא נבדל מהכל. אבל מכל מקום אצל שאר האדם נחשב התלמיד חכם כאילו הוא טפל עם השם יתברך. ומעתה אם לא היה אל האדם המורא מן התלמידי חכמים, אשר התלמיד חכם בערך מדריגת שאר האדם כאילו התלמיד חכם יש לו חבור עם השם יתברך, והרי מבטל מורא מלכות שמים. ואין כאן חס ושלום שתוף כלל כאשר ירא מן החכמים, כי היראה הזאת מצד כי החכמים הם דביקים\* עם השם יתברך, מצורפים\* אליו, טפלים בערך שאר אדם.

#**ועל זה**= אמר הכתוב "את ה' אלקיך תירא" לרבות תלמידי חכמים. כי בכל מקום לשון "את" בא לרבות דבר הטפל והדבק. כמו שדרשו (עירובין ד:) "ורחץ את בשרו במים" (ויקרא יד, ט), את הטפל לבשרו, היינו שערות שלו (עירובין שם). "את השמים ואת הארץ" (בראשית א, א), לרבות תולדותיהן (רש"י שם פסוק יד). והתלמיד חכם גם כן טפל אצלו יתברך. והרמב"ן (בראשית א, א) מפרש כי לכך פירשו רבותינו זכרונם לברכה בכל מקום על מלת "את" שבא לרבות, שהוא מלשון 'אתא', דהוא לשון רבוי. ואין הדבר כך כלל. אבל מה שפירשו זכרונם לברכה "את" לרבות, כי לשון "את" לפי פשוטו כמו שפירשו המדקדקים כי בא זאת המלה על עצם הפעול. וכך פירש הרד"ק ז"ל (ספר השרשים שורש את), וכן הראב"ע ז"ל (בראשית א, א), כי מלת "את" מורה על עצם הפעול. ומאחר שהוא מורה על עצם הפעול\*, וכל עצם נמשך אחריו דבר טפל, כי העצם נושא אל הדבר הטפל. ולפיכך מורה בכל מקום\* לשון "את" על הדבר הטפל אל העצם, כמו השער ועור, וכמו תולדות השמים. ומפני כי חכמים גם כן דביקים\* עם השם יתברך, טפלים אצלו, נמשכים אחר השם יתברך, ולפיכך יאמר בזה "את ה' אלקיך תירא", 'לרבות תלמידי חכמים', כי הם טפילים עם השכינה. ולפיכך לא נמנע רבי עקיבא לדרוש "את ה' אלקיך תירא" 'לרבות תלמידי חכמים', ואין כאן אלקות כלל. וזהו בערך שאר האדם, אבל הוא יתברך בעצמו נבדל מהכל, אין לו שתוף וחבור לשום נמצא. רק בערך שאר אדם יש לתלמידי חכמים חבור וצירוף עם השם יתברך.

#**והתבאר לך**= כי על ידי התורה יש לאדם חבור ודביקות אל השם יתברך, עד שיאמר "את ה' אלקיך תירא" 'לרבות תלמידי חכמים', שהם טפלים אליו, והם מתרבים בלשון "את", כמו (שמות כא, כח) "ולא יאכל את בשרו", הדבק לבשרו, היינו עורו\* (פסחים כב:). וכמו האחרים דמרבינן מן "את", ודבר זה מבואר.

#**ועל החבור**= הזה שיש\* לאדם על ידי התורה, בארו עוד שהוא הדביקות הגמור שיש לאדם בו יתברך. לכך אמרו בפרק בתרא דמנחות (קי.), "שיר המעלות העומדים בבית ה' בלילות" (תהלים קלד, א), אמר רבי יוחנן, אלו תלמידי חכמים העוסקים בתורה בלילות, מעלה עליהם הכתוב כאילו עוסקים בעבודה. "לעולם זאת על ישראל וגו'" (דהי"ב ב, ג), אמר רב גידל\* אמר רב, מזבח בנוי, ומיכאל שר הגדול עומד ומקריב קרבן. ורבי יוחנן אמר, אלו תלמידי חכמים העוסקים בהלכות עבודה, מעלה עליהם הכתוב כאילו נבנה מקדש בימיהם. אמר ריש לקיש, מאי דכתיב (ויקרא ז, לז) "זאת התורה לעולה למנחה וגו'", כל העוסק בתורה כאילו הקריב עולה ומנחה. אמר רבא, האי "לעולה [למנחה]" 'עולה ומנחה' מיבעי\* ליה. אלא אמר רבא, כל העוסק בתורה אינו צריך לא עולה ומנחה ולא חטאת ולא אשם\*. אמר רבי יצחק, מאי דכתיב (ויקרא ו, יח) "זאת תורת החטאת\*", (ויקרא ז, א) "זאת תורת האשם", כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת, וכל העוסק בתורת אשם כאילו הקריב אשם, עד כאן.

#**ויש לשאול**=, למה בלילות דוקא, אף כי הלילה מיוחד לתורה, מכל מקום היום מיוחד לקרבן, שהרי אין הקרבן אלא ביום. ופירוש זה כמו שפירשנו למעלה (ר"פ ד) כי עיקר זמן התורה הוא בלילה, כי עיקר העולם הזה והווייתו הוא ביום, ובלילה אין הוויית העולם הזה, ונחשב בלתי נמצא, כי הלילה הוא חושך, לכך לא נקרא מציאות כלל. ומטעם זה אמרו (עירובין סה.) לא איברא לילה אלא לשינתא. כלומר שאין נחשב הוויית העולם רק ביום, ולא אברא לילה אלא לשינתא, כי בשינה נחשב לגמרי האדם כאילו אינו. וכאשר אין הוויית העולם הזה הגשמי בלילה, ראוי שיהיה נמצאת התורה בלילה, שהתורה השכלית הוא גם כן סלוק הגשמי. ולכך תלמידי חכמים העוסקים בתורה כאילו עוסקים בעבודה, שאין העבודה רק הקירוב אל השם יתברך כאשר מביא אליו דורון. והאדם שעוסק בתורה השכלית בלילה, שאז הגוף כאילו אינו, ועל ידי התורה, שהיא תורת השם יתברך, העולם מתדבק בו יתברך, לכך נחשב העולם כאילו הוא עוסק בעבודה.

#**ומה שאמר**= כי תלמידי חכמים העוסקים בהלכות עבודה מעלה עליהם וכו', כי כאשר עוסקים בעצם העבודה, ואין עבודה בלא מקדש ובלא קרבן. לכך נחשב זה כאילו בית המקדש בנוי, ומקריב עליו קרבן, אשר הוא עוסק בעבודה.

#**ובמסכת ברכות**= פרק אין עומדין (לג.), אמר רבי אלעזר\*, כל מי שיש בו דעה כאילו נבנה בית המקדש בימיו, דעה נתנה בין שתי אותיות, שנאמר (ש"א ב, ג) "אל דעות ה'", ומקדש נתן בין שתי אותיות, שנאמר\* (שמות טו, יז) "פעלת ה' מקדש ה' כוננו ידיך". וכל זה מפני שיש באדם השכל, שהוא נבדל מן הגוף, לכך יש לו דביקות עם השם יתברך, כמו שיש למקדש, שבו השכינה שורה, דביקות עם השם יתברך. ולכך דעה נתנה בין שתי אותיות השם, שזה מורה על הדביקות הגמור שיש לו בו יתברך. ואף שאמר כאן "כל מי שיש בו דעה כאילו נבנה בית המקדש בימיו", ואף על גב שלא עסק בתורה, רק שיש בו דעה, היינו שצריך לו דעה יתירה עליונה. אבל כל העוסק ב[הלכות] עבודה, אף שאינו תלמיד חכם גדול, כאילו נבנה בית המקדש בימיו.

#**וריש לקיש**= סבר כי העוסק בתורה כאילו הקריב עולה. ולא תאמר כאילו עוסק בעבודה אבל אינו הקרבת גוף הקרבן, אבל מי שעוסק בתורה דבר זה נחשב הקרבת קרבן, כי אין לך התקרבות יותר אל השם יתברך כמו שהיא התורה, ולכך נחשב כאשר עוסק בתורה כאילו הקריב קרבן.

#**ורבא סבר**= כי העוסק בתורה אין צריך לא עולה ולא קרבן, מפני כי הקרבן אינו רק לקרב את האדם אל השם יתברך אחר שהיה\* רחוק. ואילו העוסק בתורה הוא עם השם יתברך מבלי הסרה, ואינו צריך קירוב כלל, רק שהוא עם השם יתברך תמיד. ואם אמר "כאילו הקריב עולה", היה משמע כמו עולה ולא יותר\*, שהיא לשעה בלבד. ואם כן התורה אינה גם כן רק לשעה בלבד. וזה שאמר שאינו צריך לעולה, כי העוסק בתורה הוא תמיד עם השם יתברך מבלי הסרה, ולכך אינו צריך לא עולה ולא חטאת\*, ודבר זה מבואר.

#**ורבי יצחק**= סבר כי\* העוסק בתורת עולה כאילו הקריב עולה, וכל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת\*, וכן כולם. ופירוש זה, כי העולה הוא קרבן מיוחד, ובודאי הקרבן שהוא מיוחד מורה על קירוב מיוחד. ועל זה אמר כאשר עוסק בהלכות קרבן מיוחד, יש לו אותו קירוב שהוא מיוחד גם כן. ואין בין החכמים האלו מחלוקת, רק כל אחד מוסיף. ומכל מקום לדברי הכל התורה שנתן השם יתברך לאדם על ידה הקירוב והדביקות הגמור אל השם יתברך, כי התורה היא שכלית, ועל ידי התורה סלוק הגופני, ויש לו דביקות עם השם יתברך.

#**ולהורות לנו**= כי התלמיד חכם שיש לו התורה אין אל מעלתו גבול והשלמה, אמרו בפרק הרואה (ברכות סד.), אמר רבי חייא בר אשי אמר רב, תלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא, שנאמר (תהלים פד, ח) "ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלקים בציון", עד כאן. ואין הפירוש חס ושלום שאין להם מנוחה, כי בודאי יש להם מנוחה. אבל רצה לומר כי מעלת תלמיד חכם אין השלמה לו, כי אין השכל בא לידי השלמה, כי אין תכלית וסוף אל ההשגה, שאם השיג דבר אחד, אפשר להשיג יותר, ולכך אין השכל בא אל השלמה. ודבר זה מורה מה שהיו אמות הארון שבורות כלם, ולא היו אמות שלימות, מפני\* זה שאין אל החכמה השלמה כלל, ודבר שאין לו השלמה אין לו מנוחה, כי המנוחה היא בהשלמת הדבר. וגם בעולם הבא אין מנוחה לתלמידי חכמים, כאשר כל השגה אין בה השלמה. לכך כתיב "ילכו מחיל אל חיל" היינו שמשיג כל השגות, וזה נקרא "ילכו מחיל אל חיל", עד שמשיג מאתו יתברך מה שאפשר לו להשיג, וזה "יראה אל אלקים בציון".

#**ולפיכך נתנה**= התורה בשבת (שבת פו:), להורות כי השכל אין מנוח לו, ואין השלמה אליו. כי השבת מיוחד אל השלמה והשביתה, והרי התורה נתנה לעולם בשבת, ודבר זה נחשב בריאת התורה, כאשר יוצאת אל הפועל, ואם כן אין לתורה השלמה ושביתה ומנוח. לא כמו העולם הזה הגשמי, שיש לו השלמה, ולכך יש לו שבת על שהעולם נשלם. אבל אין השלמה ושבת אל השכל.

#**וחלופי ההשגות**= יקרא "מחיל אל חיל", כי מן השגה אחת מגיע והולך אל השנית, וממנו מתחייב\* האחרת. ומן השלישית - הרביעית, עד שחוזר חלילה, כי ההשגות כולם מתחייבים זה מזה. וזה נקרא "ילכו מחיל אל חיל", עד שמגיע ההשגה אל השם יתברך להשיג מאתו מה שאפשר להשיג. אבל שיהיה השלמה ותכלית אל ההשגה, זה אינו. וזה "יראה אל אלקים בציון", ודבר זה מדריגת התלמיד חכם שיש לו התורה.

#**ובאולי תאמר**=, וכי דבר שאין מנוח לתלמידי חכמים נחשב מעלה. אין זה שאלה, כי אין הפירוש שאין מנוח\* להם שהם בעלי יגיעה, כי השמים שהם מתנועעים תמיד, אף שאין הנחה להם מן התנועה, לא שייך לומר גם כן שהם בעלי יגיעה. וזה מפני שעצם בריאתן כך שיהיו מתנועעים. ומכל שכן אצל השכל, שאין התנועה ויגיעה בו כלל, רק מה שאין השלמה ותכלית אל השכל, שכל מנוחה היא תכלית, וזה לא שייך בשכל. וזה פירוש "תלמידי חכמים אין להם מנוחה", כלומר שלא יקנו ההשלמה, כי בודאי ההשלמה היא מעלה יתירה בעצמה, אבל מה שאין השלמה לתלמידי חכמים דבר זה לפי גודל מעלתם, וזה מעלה יותר עליונה. ולא תאמר כיון שאין להם מנוח, אם כן יש להם צער, כי כבר אמרנו כי כך ראוי אל השכל מצד עצמו, שאין השלמה אליו.

#**ובפרק אין עומדין**= (ברכות לד:), אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, כל הנביאים לא נתנבאו אלא למשיא בתו לתלמיד חכם, ולעושה פרקמטיא לתלמיד חכם, ולמהנה תלמיד חכם מנכסיו, אבל תלמידי חכמים עצמן (ישעיה סד, ג) "עין לא ראתה אלהים זולתך".

#**המאמר הזה**= בא לבאר לך המדה הגדולה שיש למי שגורם לתלמיד חכם, עד שאפשר לתלמיד חכם שיעסוק בתורה, עד שכל מה שהתנבאו הנביאים, עליו התנבאו. כי אי אפשר שיהיה הנבואה, שהיא לאדם שהוא בעולם הגשמי, להשיג מדריגת תלמיד חכם עצמו, ולא יוכל להשיג רק המדריגה אשר יש למי שהוא מתדבק אל השכל הנבדל, ואינו נבדל בעצמו. ומפני שאינו נבדל בעצמו, רק מתדבק אל הנבדל על ידי האהבה שהוא אוהב אותו. והאהבה הוא על ידי שלשה דברים, כמו שכתוב (דברים ו, ה) "ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך". הלב הוא גופו של אדם, ולכך פירשו רבותינו זכרונם לברכה (ברכות נד.) "בכל לבבך", "בשני יצריך, יצר הרע ויצר הטוב". שאף אם יצר הרע, אשר הוא בגוף, מסית אותו לסור מן השם יתברך, אל ישמע ליצר הרע. ו"נפשך" הוא כמשמעו, אפילו אם נוטל נפשו (שם). "ובכל מאדך" אפילו אם נוטל ממון שלו (שם). סוף סוף האהבה היא על ידי שלשה דברים כאשר דבק בו יתברך בשלשה דברים אלו, זהו האהבה והדבוק בו יתברך. כי אין האהבה רק החבור והצירוף אל דבר, ואי אפשר שיהיה קשור וצירוף כי אם על ידי שלשה דברים אלו, או בגופו או בנפשו או בממונו.

#**וזה שאמר**= "המשיא בתו לתלמיד חכם", כי כאשר משיא בתו לתלמיד חכם, הרי גופו דבק בתלמיד חכם, שבתו מן יוצאי חלציו כגופו נחשב, והרי גופו מתדבק בתלמיד חכם. "ועושה פרקמטיא לתלמיד חכם" דבק בו בנפשו, כי כל משא ומתן אשר הוא על ידי מעשה האדם, הוא מן הנפש, אשר הוא בעל המעשה, כאשר ידוע. וביאור זה, כי העושה פרקמטיא אינו נותן לו דבר כלל, רק שפועל בעדו, והפעולה מתיחס אל הנפש. "ומהנה תלמיד חכם מנכסיו", דבר זה הוא מבואר, שהוא דבק בו מצד הממון. וכן אמרו בפרק בתרא דכתובות (קיא:) "לאהבה את ה' אלקיכם ולדבקה בו" (דברים יא, כב), וכי אפשר להדבק בשכינה, אלא כל המשיא בתו לתלמיד חכם, והעושה פרקמטיא [לתלמיד חכם], ומהנה תלמיד חכם מנכסיו, כאילו דבק בשכינה. הרי זה גם כן אלו דברים\*, מפני שצריך להתדבק\* בתלמיד חכם, כמו שהתבאר.

#**וכאשר עוד**= תבין דברי חכמים באלו שלשה, תמצא כי השכל באדם, אשר הוא התלמיד חכם, והוא האדם בעצמו, כי אין האדם רק שהוא משכיל. ואלו שלשה דברים מתחברים אליו; שהרי הגוף מצטרף ומתחבר אל השכל, שהוא תלמיד חכם. ועוד מתחבר הנפש אל השכל, והוא עושה פרקמטיא לשכל, אשר כל משא ומתן הוא נעשה על ידי הנפש, שהוא פועל ועוסק עסקיו שלו, ודבר\* זה מבואר. וכן הנכסים שהם קנין האדם, הם מצטרפים אל השכל, במה שהם קנינו, כי כל דבר שהוא קנין שלו, אין ספק שהוא קנין השכל. וכלל בני אדם הם על צורת אדם פרטי, כי התלמיד חכם שבהם הוא כמו השכל שבאדם, ושאר בני אדם הם כמו האדם עצמו.

#**והמשיא בתו**= לתלמיד חכם יש לו דביקות בתלמיד חכם, כמו שיש לגוף חבור אל השכל הוא בגופו, והרי יש לו דביקות בתלמיד חכם מצד גוף האדם, שיש לו חבור אל השכל, כמו שבארנו. והעושה פרקמטיא לתלמיד חכם הוא כמו נפש האדם נחשב, אשר הוא עושה ופועל עסקי השכל. ומהנה תלמיד חכם מנכסיו הרי הוא מתחבר אל התלמיד חכם בממון שלו, כמו החבור והצירוף\* הממון אל שכל האדם. ולפיכך על ידי אלו שלשה דברים יש דביקות אל התלמיד\* חכם, כמו שבאדם עצמו אלו שלשה דברים מצטרפים אל השכל, ואינם שכלים בעצם. ודבר זה אפשר לנביא לראות בעולם הזה, הוא עולם גשמי. אבל התלמיד חכם שהוא שכלי, "עין לא ראתה" (ישעיה סד, ג) בעולם הזה הגשמי, וזה מבואר.

<> מדגיש שמעלתם של לומדי התורה היא רק כאשר התורה נמצאת אתם. וכן כתב למעלה פ"ד [לאחר ציון 288], וז"ל: "אי אפשר זה רק כאשר האדם בעל תורה בפועל, כי הדבר שהוא בכח אינו נחשב שהוא נמצא. ולא נחשב שהוא בעל תורה בפעל השלימות רק אם תכף שישאל אותו האדם משיב על זה, ובזה נראה שהוא בעל תורה בפעל השלימות". ולמעלה שלהי פ"ה [לאחר ציון 114] כתב: "ואל יעלה על דעתך שהאדם הוא נחשב בעל תורה בשביל שאם יש לפניו משנה או גמרא, שיכול לפלפל ולישא וליתן להקשות ולעקור הרים. אל תאמר כי זה בעל תורה, שהרי אין התורה עמו, רק שהוא חכם ויודע לפלפל, אבל מה שייך לומר עליו שהוא בעל תורה. רק אם התורה היא עמו קודם, ויכול לפלפל ולישא וליתן בתורה, זה שהוא חכם בתורה אשר היא עמו. אבל שיקראו שם 'בעל תורה' כאשר הובא לפניו שיטת הלכה, והוא מקשה ומתרץ בה, מה שייך אליו שם 'בעל תורה', דבר זה אינו כלל, רק שהוא חכם יודע לפלפל. ולכך אם אין תורה עם האדם, אין יראה. והדברים האלו ברורים שדבר זה הוא גורם הסתלקות יראת שמים כאשר אין התורה עמנו". ובדר"ח פ"ג מי"ג [רצג.] כתב: "אם צריך אל האדם התבוננות גדול עד שיזכור התורה, לא נמצא אצלו התורה בפועל. ולכך צריך שיהיה לו סימנים, שעל ידי זה גלוי לפניו התורה, והתורה אצלו בפועל" [הובא למעלה פ"ד הערה 290].

<> "לריבויא" [רש"י קידושין נז.].

<> "לא ידע מה לרבות" [רש"י ב"ק מא:].

<> "שירא לרבות שום דבר להשוותו למורא המקום" [רש"י קידושין נז.]. "פירש מכל דרשות שדרש, דכל אתין באין לרבות, וזה אין מה לרבות בו" [רש"י בכורות ו:]. "שמעון העמסוני פירש כל אתים שבתורה לרבות, כיון שהגיע ל'את ה' אלקיך תירא' אמר מה ארבה לירא עמו, פירש מכולן, וחזר בו מכל ריבויין שדרש, דמדהא לאו לרבוייא אתא, כולהו נמי לאו לרבויי אתו" [רש"י פסחים כב:].

<> "שיהא מורא רבך כמורא שמים" [רש"י פסחים כב:].

<> שיטמ"ק ב"ק מא: בשם הרא"ש והרב רבי ישעיה, וכן הקשה בשו"ת המהרי"ל סימן א [והובא בפני יהושע (קידושין נז.), ושו"ת המהרי"ל נדפס לראשונה בשנת שט"ז (בחיי המהר"ל), וראה בהערה 10], וכן הקשה התורת חיים [ב"ק שם]. והחתם סופר [פסחים כב:] הביא קושיא זו בשם "מקשים העולם". והמהרש"א [פסחים כב:] הביא קושיא זו "בשם הגאון מהר"ש ז"ל מפראג", ואולי יש להגיה במהרש"א ולומר "מהר"ל ז"ל מפראג". וכן המהר"ל חזר והקשה בנתיב יראת השם ר"פ ה, ובח"א לב"ק מא: [ג, ח.], ויובאו בהערות הבאות.

<> שהרי הפסוק של [דברים ו, ה] "ואהבת את ה' אלקיך" קודם לפסוק [שם פסוק יג] "את ה' אלקיך תירא". וכן כתב השיטמ"ק ב"ק מא: בשם הרב רבי ישעיה, וז"ל: "ומה שלא פירש מכי הגיע ל'ואהבת את ה' אלקיך', שהוא קודם".

<> לשונו בנתיב יראת השם פ"א: "כי שאר הדברים אינם עם השם יתברך לגמרי כמו שהוא יראת שמים, כי היראה היא מגיע אל עצם אלהותו יתברך. שהרי תרגום של 'אלהות' הוא דחלא [בראשית ה, כב] שהוא לשון מורא. ומזה תראה כי היראה הוא עצם האלהות. ובלשון חכמים [סנהדרין סד.] 'הוציא יראתו מחיקו'. ולפיכך אין דבר שהוא באוצרו רק היראה [ברכות לג:], שהוא עם השם יתברך לגמרי, כמו שהאלהות הוא אצלו. לכך יראת שמים הוא עם השם יתברך לגמרי" [ראה להלן פי"ד הערה 28]. וראה הערה הבאה.

<> לשונו בנתיב יראת השם ר"פ ה: "כבר בארנו זה בנתיב תלמוד תורה שלא הוקשה לו רק 'את ה' אלקיך תירא', אבל לא 'ואהבת את ה' אלקיך', כי עם האהבה נוכל להרבות הרבה דברים, ולא יהיה בזה שתוף אלהות, דאין האהבה אלהית. אבל היראה היא אלהות, שהרי כל לשון אלהות הכתוב במקרא תרגם אונקלוס 'דחלתא' [בראשית ה, כב, ועוד, "שהוא לשון מורא" (לשונו בנתיב יראת השם פ"א)]. ובלשון חכמים ג"כ [סנהדרין סד.] 'הוציא יראתו מחיקו', כי זהו ענין האלהות, מה שהוא ירא מפניו. לכך אמר שאם יהיה מרבה דבר מן 'את ה' אלקיך תירא', יהיה כאן רבוי אלהות, לכך היה פורש, שהרי הוא יתברך אחד באלקותו".

<> לשונו בח"א לב"ק מא: [ג, ח.]: "יש מקשים, כי למה לא הוקשה לו 'ואהבת את ה' אלקיך'. ואין זה קשיא, דודאי אצל 'ואהבת את ה' אלקיך' יכול לרבות חכמים, ולא קשיא מידי אם יהיה אוהב את ה' וגם יהיה אוהב החכמים. רק שהוקשה לו 'את ה' אלקיך תירא', כי היראה הוא האלקות, כמו שאמרו חכמים [סנהדרין סד.] 'הוציא יראתו מחיקו'... כי זהו עצם האלקות, היראה, מטעם אשר אמרנו, כי האלקות נבדל מן אשר הוא אלקים לו, וזהו היראה. כי כאשר יירא מפניו, הוא נבדל מאתו. ולא כן האהבה, כי האהבה הוא חבור שני דברים, ואין זה אלקות. לכך אם מורה 'את ה' אלקיך' דבר, הרי כאילו אנו משתפין שום אלקות עם השם יתברך". וראה להלן פי"א הערה 47 במה שנתבאר שם לפי דבריו כאן אודות ההבדל בין אהבת ת"ח ליראת ת"ח. @**וכן כתב**^ בשו"ת מהרי"ל סימן א, וז"ל: "אבל 'את ה' אלקיך תירא' בזה נתקשה החכם ע"ה, לפי שהוא רחוק מן הדעת לרבות יראת בשר ודם על חבירו, וקרא כתיב [ירמיה ה, כב] 'האותי לא תיראו וגו''. וכתיב [תהלים קיח, ו] 'ה' לי לא אירא וגו''... כמה וכמה מקראות שמורות שאין ליראה מבשר ודם בלתי מהשם יתברך לבדו. והיה נראה בעיני החכם ז"ל אם היה מרבה שום דבר ח"ו, מיחזי כב' רשויות, ופן יעשוהו ע"ז ח"ו כיון שציותה תורה לירא אותו, ועל כן פירש".

<> פירוש - בלעדי יראת חכמים לא תתקיים יראת שמים, לכך יש לירא מחכמים כדי שתוכל להתקיים יראת שמים, וכמו שמבאר.

<> לשונו בדר"ח פ"א מ"ג [רל:]: "ולפיכך אמר, אף שהזהרתי אתכם על אהבה, לא יהיה השם יתברך נחשב כמו אוהבך אשר אתה רגיל עמו, אבל יהיה נחשב לו כי השם יתברך בשמים ואתה על הארץ, וכך יהיה נחשב לך הקב"ה בשמים, ואתה על הארץ, ובזה יהיה מורא שמים עליך, ולא תהיה האהבה מבטלת היראה. ולכך אמר [אבות פ"א מ"ג] 'ויהי מורא שמים עליכם', ולא אמר 'ויהי מורא המקום עליכם'. ובכל מקום אצל המורא נאמר 'יראת שמים', ולא נאמר 'אהבת שמים', כי היראה צריך שיהיה נחשב אליו הקב"ה נבדל ממנו לגמרי, והוא יתברך יושב בשמים, והאדם על הארץ. אבל האהבה נחשב שהוא דבק בו יתברך, כדכתיב [דברים ל, כ] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו'". ובאור חדש [רה.] כתב: "כי המלך שהוא נבדל מן העם יש לו היראה, וזה נקרא 'מורא מלכות'. כי שנים שהם שותפים, אין יראה זה מזה. אבל המלך שהוא נבדל מן העם, יש כאן יראה מצד מלכותו, כי מפני שהוא נבדל מהכל יש יראה לפניו". ובעוד שכאן מבאר שהיראה היא תולדה מהנבדלות, הרי בגו"א דברים פ"י אות ט ביאר שהנבדלות היא תולדה מהיראה, וכלשונו: "כי היראה הוא במתפעל, שהוא מתירא מן אשר מתירא ממנו, ומפני שהוא מתירא ממנו, הוא נבדל ממנו. שהרי כל מי שמתירא, נבדל ממנו, ואין זה דבוק. וזהו היפך האהבה, כי אהבה הוא מתדבק עם האוהב עד שנעשה אחד עם האוהב, והיפך זה המתירא, שהוא נבדל מן אותו שהוא מתירא, וזהו עצם היראה. וכל עוד שמבדיל עצמו ממנו, היראה יותר, וזה ידוע. דרך משל, מי שראה מלך בשר ודם, כל עוד שיתקרב אליו, ויש לו קירוב ושייכות אליו, אין היראה כל כך" [הובא בחלקו למעלה פ"ה הערה 114].

<> כמבואר בהערה הקודמת. ובגבורות ה' ר"פ לט כתב: "זה החלוק שיש בין תפילין של יד ובין תפילין של ראש; כי תפילין של יד הוא החבור והדבוק שיש לישראל אל הקב"ה, ומזה הצד אין יראה, כי אם חבור ודבוק בו יתברך, שבמקום שיש חבור אין יראה. אבל תפילין של ראש ששם אין קשור, רק שהשם יתברך נקרא עליהם, ובמה שהשם נקרא עליהם הוא יתברך נבדל מהם, שנקרא 'אלקי ישראל', ובמה שהוא אלקיהם הוא נבדל מהם, ובזה הצד יש יראה, שראוי להיות ירא מן אלקי ישראל אשר לו הגבורה". וכן כתב בגו"א בראשית פכ"ז אות ט, בביאור דברי רש"י שם [בראשית כז, כא] שיצחק "אמר בלבו אין דרך עשו להיות שם שמים שגור בפיו", וז"ל: "ואף על גב שהיה עשו בחזקת כשרות ליצחק, מכל מקום היה יצחק דן את עשו לכף זכות, שהיה עשו נזהר שלא להזכיר שם שמים [כ"ה ברמב"ן שם]. כי העובד מיראה את הקב"ה אינו מזכיר את שמו לעולם, כי הוא מתיירא מפני שמו הגדול, ונבהל מפניו. ומפני שמדת יצחק היה כן, דכתיב [בראשית לא, מב] 'ופחד יצחק היה לי', והיה מפחד תמיד מפני הקב"ה, והוא מדה גדולה למאוד, היה אוהב את עשו. ויעקב שהיה מזכיר את שמו, היה סובר שהוא עובד מאהבה, ולפיכך מי שהוא אוהב את אחד תמיד הוא מזכירו, והוא בפיו, ואין זכרו נשכח ממנו. ומכל מקום היה יצחק נוטה אחר עשו, שהיה בעיניו עובד מיראה". ובנתיב העבודה פי"ג כתב: "העובד מאהבה הוא דבק בו... אבל היראה שהוא ירא מן השם יתברך, בזה אין דביקות בו יתברך, כי אדרבה, הירא מן האחד אינו מתחבר עמו, ולכך מצד היראה אינם דביקים בעילה". וראה בנתיב התשובה פ"ב הערות 65, 133. ובספר הזכרון למרן בעל פחד יצחק זצ"ל, עמוד שמה, איתא: "עומק ההבדל בין כוחה של היראה... ובין כוחה של האהבה... הוא בזה שהשריש המהר"ל כי מקור היראה הוא בההכרה של עוצם הפלאת והפלגת ההבדלה אשר בין הנברא ובין יוצרו כביכול. ואילו מקורה של האהבה הוא בההכרה ההפכית של דמוי הצורה ליוצרה, וגם האדם נברא בצלם אלקים... וכי יש צד היקש בין האדם לקונו, 'מה הוא אף אתה' [סוטה יד.]. ומפני כך אנו מוצאים שביחס ליראה ישנן שתי מימרות; 'יראת השם', ו'יראת שמים', מה שאין כן באהבה אין כאן רק מימרא אחת של 'אהבת השם', ואילו המימרא השניה של 'אהבת שמים' אינה נוהגת בה. והיינו משום שזה גופו מה שהנברא מונע את עצמו מלהזכיר מפורש בפיו שם קונו ויוצרו, ומשום זה הוא מחפש לו כנויים, זה עצמו הוא הרתיעה לאחור של הנברא מפאת הכרת אפסותו. ומכיוון שהכרה זו משתייכת לתחום היראה, לכן בא הכנוי 'שמים' דוקא ביחס למדת היראה... מדת היראה מתחייבת לנו מפאת היותנו נבראים גרידא, ואילו מדת האהבה מתחייבת לנו מפאת היותנו נבראים בצורה ידועה, דהיינו בצורה של צלם אלקים". וכן כתב בפחד יצחק שבת, מאמר ב, אות ב. וראה להלן פי"א הערה 45.

<> כפי שביאר למעלה פ"ד [לאחר ציון 235], וז"ל: "עיקר הכנה הזאת [של האדם לקבל תורה] שיהיה דומה ומתיחס לשכל לגמרי, עד שהוא ראוי לקבל אותו. כי אשר הוא דומה ומתיחס אל דבר, ראוי שיהיו ביחד. ומפני כי השכל הוא עם האדם, ואין השכל מוטבע באדם לגמרי, רק השכל הוא נבדל מן האדם, וכך התלמיד חכם שהוא במדריגת השכל בערך שאר בני אדם, אין ראוי שיהיה לו עירוב עמהם... וכך ישים האדם עצמו, כי לא יהיה אדוק עם הבריות, רק יהיה רואה ואינו נראה, כלומר שיהיה רואה את הבריות, ואל יהא נבדל מן הבריות לגמרי עד שלא ישגיח עליהם, אבל ישגיח על הבריות, ובזה הוא רואה אחרים, אבל אינו נראה מהם, כי לא יהיה לו חבור וצירוף אל הבריות. וכאשר עושה כך תלמודו מתקיים, כי כאשר יש לו יחוס ודמיון אל השכל, מקבל התורה השכלית. והשכל אשר הוא עומד באדם, יש לו דביקות באדם, ואינו דבק עם האדם עד שיהיה מעורב לגמרי השכל עם הגוף. וכך יהיה תלמיד חכם עם הבריות כענין זה לגמרי; שהוא נבדל מן הבריות, ואינו נבדל לגמרי. כלומר שיהיה לו חבור עם הבריות, אבל לא יהיו הבריות מעורבין עמו, כי אם יהיו הבריות מעורבין עמו, הרי הוא דומה אל שכל שהוא מוטבע בחומר, ואם הוא מוטבע בחומר, לא יקנה התורה השכלית. וכאשר התלמיד חכם הנהגתו בענין זה, אז תורתו מתקיימת. וזה כמו שאמרנו, כי התלמיד חכם צריך שיהיה חבור שלו אל הבריות יחוס השכל אל הגוף, כי התלמיד חכם נחשב כמו שכל אל שאר בני אדם שהם בעלי גוף, וכאשר הוא כך, ראוי לו התורה". ואמרו חכמים [נדרים פא.] "מפני מה אין מצויין תלמידי חכמים לצאת תלמידי חכמים מבניהן, משום דקרו לאינשי חמרי". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקיא:] כתב: "ומה שאמר 'דקרי לאנשי חמרי'. פרוש, כי התלמיד חכם נבדל מבני אדם, כי שאר בני אדם שאינם תלמידי חכמים, הם בערכו חמריים. ואפילו אם אין האדם עושה בפעל לקרוא להם כך, מכל מקום בערכו בני אדם הם חמרים. ודבר זה נקרא 'דקרו [ל]אנשי חמרי'... רוצה לומר שבערכו הם חמרים, ואי אפשר שלא יחשוב כך בדעתו". ובח"א לסנהדרין נב: [ג, קסב.] כתב: "כי השכל הוא נבדל מן הגוף, והת"ח דומה אל השכל, ועם הארץ דומה אל הגוף" [הובא למעלה פ"ד הערה 240, וראה להלן פט"ו הערה 150].

<> פירוש - שאר בני אדם נבדלים לגמרי מן השם יתברך, והת"ח נבדל משאר בני אדם במעלתו, לכך בעיני שאר בני האדם יש לת"ח דביקות עם השם יתברך, כי בעיניהם נראה שהדברים הנבדלים מהם [הקב"ה ות"ח] עומדים צפופים יחד. ובח"א לבכורות ח: [ד, קכא.] כתב: "ועוד תדע, כי נקראו 'סבי דבי אתונא' [שם], כי 'אתונא' כבשן שבו האש היותר גדול ושלם. כי אין ספק שהשכל דומה לאש... כלל הדבר, אין שם יותר ראוי אל השכל מן אש, כי שם זה הונח אף להשם יתברך, כדכתיב [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא'. שתראה מזה כי הדבר הנבדל מן הגוף נקרא בשם 'אש', לכך השכל הנבדל נקרא 'אש'... ולכך היו נקראים ששים חכמים 'סבי דבי אתונא', מפני 'אתונא' הוא כבשן אשר בו אש גדול ושלם, לומר כי אלו חכמים הם השכל היותר כולל. ומפני כי השכל הוא נבדל, לכך היו נוהגים עצמם במדריגת השכל אשר הוא נבדל... והיו נבדלים מן שאר בני אדם, שהם נחשבים חמריים, ואילו הם במדריגת השכל אשר הוא נבדל" [הובא למעלה פ"ד הערה 247]. ובעיני שאר בני אדם אין הבדל גדול בין האש של הת"ח לבין האש של השם יתברך, וכולהו "אש" נינהו.

<> לכך שאר בני אדם מצווים לשמור על מרחק מן התלמיד חכם, וכמו שאמרו [אבות פ"א מ"ד] "יהי ביתך בית ועד לחכמים והוי מתאבק בעפר רגליהם", וכתב בדר"ח שם [רמג.] לבאר: "יהיה מתאבק בהם להשפיל עצמו לגמרי, עד שיהיה מתחבר אל שפלותם. ודבר זה ראוי, וזה מפני כי השכל גם כן הוא נבדל מן האדם, ואם מתחבר לתלמיד חכם כמו שני חבירים, לא היה החכם אצלו במדריגת השכל, שהוא נבדל. ולא שיהיה נבדל לגמרי מן התלמיד חכם, שאם כן לא היה התלמיד חכם אצל האדם במדריגת השכל שהוא באדם, שנמצא השכל בביתו, הוא גוף האדם הגשמי, שדומה לבית. כי השכל נבדל מן האדם, רק יש אל האדם קשור עם השכל, ובזה האדם מתאבק בשכל. וכך יהיה נוהג עם תלמיד חכם בביתו, שיהיה נמצא תלמיד חכם בביתו, אבל לא יהיה לו חבור גמור אליהם, רק מתאבק בעפר רגליהם כאשר ראוי לנהוג. וכאשר ימצא השכל באדם, שהוא נבדל מן האדם, אין לו חבור גמור עמו, רק שנמצא עמו, והבן זה" [הובא למעלה פ"ד הערה 241].

<> אודות הדביקות שיש לת"ח אל הקב"ה [ולא רק ביחס לשאר בני אדם], כן כתב למעלה פ"ג [לפני ציון 158], וז"ל: "השם יתברך, אשר ראוי שיהיה התלמיד חכם דבק בו". ובנתיב אהבת השם ר"פ ב כתב: "כשם שמצוה על האדם לאהוב השם יתברך, כך מצוה עליו שיהיה גורם שיהיה שם שמים מתאהב על ידו... ופרשו הכתוב ["ואהבת את ה' אלקיך" (דברים ו, ה), שיהא שם שמים מתאהב על ידך (יומא פו.)] על תלמידי חכמים, מפני שהתלמידי חכמים הם ראשונים אל השם יתברך, אשר אלהותו עליהם בראשונה... ודבר זה המביא אל האהבה, כאשר התלמיד חכם, אשר תורת השם נקרא עליו בהנהגה הישרה והראויה, אז גם אחרים נמשכים אחריו, ומקבלים אלהותו יתברך. ולפיכך אמר הכתוב 'ואהבת את ה' אלהיך', שיהיה שם שמים מתאהב על ידך, עד שיהיו הכל נמשכים אחר השם יתברך. ודבר זה שורש אל אהבת שמו וקבלת אלהותו, היא קדושת שמו". ובדר"ח פ"א מ"י [שב.] כתב: "ראוי שיהיה שם שמים אהוב על ידי חכמים" [הובא למעלה פ"ג הערה 158]. ובדר"ח פ"א מ"ה [רסג.] ביאר שאהבת החכמים היא ענף ותולדה מאהבת השם. וכן כתב בנתיב אהבת השם פ"א, וז"ל: "הדבר שהיא תולדה וענף אל אהבת השם יתברך הוא אהבת חכמים, שכאשר אחד אוהב את אחד, כל אשר הוא שייך אליו ודבק בו הוא גם כן אוהב אותו. וכבר התבאר כי הת"ח הוא עם השם יתברך ודבק בו... ולפיכך האוהב את החכמים, שהם יודעי התורה, כאילו אוהב את השם יתברך", ושם מאריך לבאר זאת. ובנתיב יראת השם ר"פ ה כתב: "כבר בארנו, כי אהבת החכמים נמשך אחר אהבת השם יתברך, כי מי שאוהב את השם יתברך אוהב את החכמים גם כן". נמצא שאהבת החכמים היא סבה לאהבת השם [כמבואר בנתיב אהבת השם פ"א], וכן מסובב ממנה [כמבואר בנתיב יראת השם ר"פ ה]. ובדר"ח פ"ג מ"ג [צח:] כתב: "התלמיד חכם הוא עם השם יתברך, ואינו בכלל [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'". וראה בדרוש על התורה [לח.]. ובבאר הגולה באר השביעי [שסו.] כתב: "הדבק בתלמידי חכמים כאילו דבק בשכינה, ודבר זה מפני כי התלמיד חכם יש לו דביקות בשכינה, בשביל שיש בתלמיד חכם שכל אלקי" [הובא למעלה פ"ג הערה 116, וראה להלן פי"א הערות 47, 66, ופי"ב הערה 58].

<> כן כתב בח"א לב"ק מא: [ג, ז.], וז"ל: "כי במה שהחכמים יש להם דבקות בשכינה, לכך יראתם יראת שכינה, כי מצד שהוא יתברך נבדל מן האדם, שייך היראה, ואין שייך היראה מצד החבור. ות"ח שהם דביקים עם השכינה, והם נבדלים מן שאר אדם בשביל השכל שיש בת"ח, כמו שהוא יתברך נבדל מן אדם מצד שאינו גוף. ולפיכך יראת חכמים השלמה אל יראת שמים, כי אם אין לאדם יראה מן ת"ח, ומשתתף עם ת"ח לגמרי מבלי יראה מן הת"ח, כאילו מחובר הגוף אל הנבדל השכלי, בזה עצמו כאילו יש לו שתוף עם הש"י, והרי זה מבטל ג"כ היראה אל הש"י. שצריך שיהיה האדם נבדל מן הש"י לגמרי, שלא יהיה לו שיתוף אליו" [ראה להלן פ"י הערה 44]. ובתפארת ישראל פט"ו [רכט.] כתב: "ומה שאמרו ז"ל [סנהדרין צט:] 'איזה אפיקורוס, זה המבזה את החכם'... רצה לומר כי אין צריך שיהיה כופר לגמרי בעלה ובסבה ראשונה. רק אם אין יראת ה' על פניו, ואין עליו עול שמים, לבזות את החכם... זהו אפיקורוס. ודבר זה פריקות עול הסבה הראשונה. כי אילו היה עול שמים עליו, היה נכנע מן העלה ומן אשר הם חכמיו, ולא היה מבזה התלמיד חכם... ואמרינן 'את ה' אלקיך תירא' לרבות תלמידי חכמים... ולפיכך כל זה נכלל בכלל אפיקורתא, ונקרא אפיקורוס". ולהלן פי"ב [לפני ציון 57] כתב: "אם היה בעל הכנעה [כלפי ה'], היה גם כן מכניע עצמו מן תלמידי חכמים, שהם דבקים בשכינה", ושם הערה 58.

<> פירוש - הואיל ונתבאר שתלמידי החכמים עצמם הם כ"כ דבוקים בהקב"ה, לכך יש מקום לשאול כיצד זה אפשרי, והלא הקב"ה "אש אוכלה הוא" [דברים ד, כד], ואיך שייך שיהיו לבני אדם חבור כל כך קרוב אל הקב"ה. וכן בח"א לב"ק מא: [ג, ז:] ניסח שאלה זו בזה"ל: "ובאולי תאמר, א"כ תלמידי חכמים יהיה להם חבור עם השם יתברך", והשמיט שם תיבת "איך".

<> אף מן תלמידי החכמים. ובתפארת ישראל פל"ז [תקמד.] כתב: "כי הכל במדרגה חמרית אל השם יתברך, שהוא יתברך נבדל מכל". ובגבורות ה' פ"ע [שכב:] כתב: "אף שמים שייך בו חטא, דכתיב [איוב טו, טו] 'שמים לא זכו בעיניו', רצה לומר כי אף שמים שהם גשמיים נכבדים זכים בתכלית הזכות, מצד שהם גשם לא זכו בעיניו, שאינם בלא חסרון כלל, שהגשם יש בו חסרון, וכיון שהם בעלי חסרון לא זכו בעיני השם יתברך, שהוא פשוט נבדל".

<> תלמידי החכמים.

<> לשונו בבאר הגולה באר הששי [רמד.]: "כי עדיין אין מדריגת החכמים הגדולים שיש להם דביקות לגמרי בו יתברך". ובהספד [קעח] כתב: "המיתה הוא בשביל זה... דבמיתתו מסתלק [הצדיק] מן הגוף, ונעשה רוחני... כי לא נחשב המיתה פחיתות לצדיק, אבל נחשב לצדיק עליה כאשר הצדיק נלקח למעלה. כי לפני זה היה למטה בארץ במקום שהוא פחות ושפל מאוד, ועתה נלקח למעלה. ואף כי משה רבנו ע"ה אף כאשר היה בחיים היה מדבר עם השכינה, מ"מ לא היה במחיצה עליונית לגמרי, וראוי לצדיק שיקנה מעלה זאת. ואין מגיע האדם לדבר זה, רק כאשר נלקח מן העולם הזה".

<> "טפל עם השם יתברך" פירושו נמשך אחר השם יתברך, כפי שהטפל נמשך אחר העיקר, וכמו שיבאר בסמוך.

<> "כי חכמים גם כן דביקים עם השם יתברך, טפלים אצלו, נמשכים אחר השם יתברך. ולפיכך יאמר בזה 'את ה' אלקיך תירא' לרבות תלמידי חכמים, כי הם טפולים עם השכינה. ולפיכך לא נמנע רבי עקיבא לדרוש 'את ה' אלקיך תירא' לרבות תלמידי חכמים, ואין כאן אלקות כלל, וזהו בערך שאר האדם, אבל הוא יתברך בעצמו נבדל מהכל, אין לו שתוף וחבור לשום נמצא, רק בערך שאר אדם יש לת"ח חבור וצירוף עם השם יתברך" [לשונו להלן לאחר ציון 35].

<> לשונו בח"א לב"ק מא: [ג, ז:]: "ומעתה אם לא יהיה אל האדם המורא מן התלמיד חכם, אשר התלמיד חכם בערך מדריגת שאר האדם יש לו חבור עם השם יתברך מצד השכל הנבדל, הרי מבטל מורא מלכות שמים, כאילו יש לו חבור אל השם יתברך, וזה בודאי בטול אל המורא. ואין כאן ח"ו שיתוף כלל כאשר ירא מן החכמים, כי היראה הזאת מצד כי החכמים הם דביקים עם השם יתברך. והירא מן עבד המלך במה שהוא עבד המלך, הרי אינו פוגם ביראת המלך, כי העבד הזה שייך למלך. ואם אין ירא מפניו, הוא מבטל מורא המלך... ומפני כי התלמידי חכמים הם עם השם יתברך מצורפים אליו בערך שאר אדם". ובנתיב יראת השם פ"ה כתב: "עד שבא רבי עקיבא ולמד 'את ה' אלקיך תירא' לרבות תלמידי חכמים. ואין זה רבוי ואין כאן שום שיתוף, שאילו היינו מרבין שום ענין, היה זה שתוף. אבל לרבות תלמיד חכם, שחלק השם יתברך מחכמתו לחכמים [ברכות נח.], הכל הוא השם יתברך. כי התלמיד חכם הוא דבק בו יתברך, וטפל אצלו" [ראה להלן פי"ד הערה 146].

<> בא לבאר כיצד הפסוק מרבה תלמידי חכמים כטפלים לעיקר, ולא שנתרבו מצד חשיבות עצמם.

<> לשונו בנתיב יראת השם פ"ה: "יש דבקות וחבור גמור לחכמים עם השם יתברך, ולכך ראוי שיהיה הרבוי בלשון 'את', כי כל מקום לשון 'את' בא לרבות דבר הנמשך אל דבר, וטפל אליו. כמו 'ורחץ במים את בשרו' [ויקרא טז, ד], דרשו ז"ל [ב"ק פב.] 'את הטפל לבשרו', והיינו השער. 'ולא יאכל את בשרו' [שמות כא, כח], את הטפל לבשרו, והיינו עורו [פסחים כב:]. והרי לך הרבוי של 'את' בא על דבר הנמשך אחר הדבר, ונטפל עמו".

<> כמו שאמרו [סוטה יז.] "'את' לרבות צוואות וקבלות". וכן אמרו [מנחות יא:] "'את' לרבות קורט אחר". וכן [מנחות ס:] "'את המנחה' לרבות שאר מנחות, כגון מנחת נכרים מנחת נשים להגשה".

<> לשון הרמב"ן שם: "ומלת 'את' כמו עצם הדבר, ודרשו בה שהיא לעולם לרבות, כי היא נגזרה מן 'אתא בקר וגם לילה' [ישעיה כא, יב]. וכן אמרו רבותינו [ב"ר א, יט] 'את השמים' לרבות חמה ולבנה כוכבים ומזלות. 'ואת הארץ' לרבות האילנות ודשאים וגן עדן".

<> לשונו בנתיב יראת השם פ"ה: "ואין צריך לפירוש הרמב"ן ז"ל שפירש כי לשון 'את' הוא מלשון 'אתא', שבא לאתויי עוד דבר. כי הוא כמשמעו כמו שפירשו כל המפרשים, שבא על עצם הדבר". ובגו"א בראשית פ"א אות לח כתב: "פירש הרמב"ן שלכך אתא 'את' לרבויי מפני שהוא מלשון 'אתא', ובלשון חכמים [פסחים כב:] 'לאתויי הא', ולפיכך 'את' לרבויא. ואני אומר שרז"ל דקדקו לשון 'את' על אמתתו, ופירוש 'את' לפי פשוטו, שבא לשון 'את' על עצם הדבר הפעול... ולפיכך פרשו רז"ל שהוא מרבה דבר שהוא מחובר ומצורף אל הדבר". הרי שמבאר שדברי הרמב"ן הם רחוקים ממשמעו ואמתתו של תיבת "את".

<> הרד"ק ואבן העזרא, וכמו שיביא בסמוך. ומצוי מאוד בגו"א שכאשר כותב "מדקדקים" כוונתו לרד"ק ולראב"ע [בראשית פל"ב אות לד, שם פ"מ אות יג, שמות פ"ט אות י, דברים פכ"ו אות יב, ועוד].

<> לשון הרד"ק שם: "המלה הזאת תורה על עצם הדבר הפעול. 'ברא אלקים את השמים' [בראשית א, א]. 'ויושב את משה ואת אהרן' [שמות י, ח], ועל כן מילת 'ויושב' בלשון יחיד, שהוא נופל על מלת 'את', שפירושו עצם משה ואהרן, והמלה כוללת שניהם".

<> לשון הראב"ע שם: "וטעם 'את' כמו עצם הדבר, והוא סימן עם הפעול, כמו 'את השמים'".

<> לשונו בגו"א בראשית פ"א אות לח: "ואני אומר שרז"ל דקדקו לשון 'את' על אמתתו, ופירוש 'את' לפי פשוטו, שבא לשון 'את' על עצם הדבר הפעול, כמו שפירש הרד"ק [ספר השרשים] בשורש 'את'. ולפיכך פרשו רז"ל שהוא מרבה דבר שהוא מחובר ומצורף אל הדבר. וזה, אילו נכתב 'בראשית ברא השמים והארץ' יבא ענין הבריאה על גוף השמים בלבד, וכן הארץ. ולפיכך כתב 'את השמים ואת הארץ', ומלת 'את' הוא עצם הדבר. וכל עצם נמשכים אליו ונתלים בו מקרים, כי דבר שאינו עצם נמשך אחר דבר אחר. ואין דבר נמשך ונתלה רק בדבר שהוא עצם, כמו דבר שהוא עיקר שנמשך אליו דברים הרבה, כך דבר זה, כאשר יאמר 'את השמים' כלומר עצם השמים, רוצה לומר שיש להם דברים נמשכים אחר העצם, שאין עצם בלא מקרה, ולפיכך הוא מרבה כל דבר הנמשך והמחובר אל הארץ ואל השמים והנתלה בהם, ותולדות הארץ הם שמחוברים ומצורפים אל הארץ".

<> לשונו בנתיב יראת השם פ"ה: "כי כל מקום לשון 'את' בא לרבות דבר הנמשך אל דבר וטפל אליו... וטעם הדבר כי לשון 'את' כמו שפירשו כל המפרשים שבא על עיקר עצם הדבר, ואין עצם בלא מקרה, כי העצם נושא המקרה, ואין המקרה נושא למקרה. ולפיכך כאשר יש כאן עצם הדבר, יש כאן רבוי דבר שהוא טפל ומחובר עמו". ואודות שהעצם הוא נושא למקריים, ראה דר"ח פ"ב מ"ז [תרלא:]. ושם פ"ה מ"ו [רד.] כתב: "כל מקרה אין קיום בלתי נושא, ואינו מתקיים בו העצם, אבל הוא מתקיים מכח העצם".

<> בח"א לב"ק מא: [ג, ח.] כתב עד כאן כמעט אות באות, והוסיף כאן: "וכל מקום לשון 'את' בא לרבות הטפל. לכך יראת תלמידי חכמים היא יראת השכינה, כי הדבר אשר יש לו צירוף וחבור אל אחר, נמשך אליו וטפל עמו, ואינו דבר בפני עצמו". ובגו"א בראשית פ"א אות לח כתב: "ולפיכך דרשו חכמים ז"ל 'את ה' אלקיך תירא', 'לרבות תלמידי חכמים'. והיינו טעמא, שתלמידי חכמים הם דביקים ומחוברים בהשם יתברך, ולפיכך 'את ה' אלקיך תירא' 'לרבות תלמידי חכמים'". וראה להלן פי"א הערה 66.

<> לשונו בח"א לב"ק מא: [ג, ח.]: "עד שבא ר"ע ואמר 'לרבות תלמידי חכמים'. ועם כל זה אינו שום אלקות, כי התלמידי חכמים הם באמת עם השם יתברך, טפלים אצלו, והטפל בטל אצל העיקר, כמו שאמרנו. ולפיכך אין צריך לה ריחוק כלל, כי אילו היה דבר שאינו טפל, היה זה קשיא. אבל כיון שהם טפלים אל השם יתברך, נוכל שפיר לרבות. ועם כל זה הטפל נבדל מן העיקר, ואין להאריך".

<> לשונו בגו"א בראשית פ"א אות לח: "וכן אמרו [פסחים כב:] 'את בשרו' [שמות כא, כח], 'הטפל לבשרו'. מזה יראה בפירוש שלשון 'את' אתא לרבויי כל דבר שנמשך אחר עיקר ועצם הדבר, והבן זה היטב".

<> פירוש - וכן הוא בשאר הדרשות שהובאו למעלה, שדרשו מתיבת "את" לרבות את הטפל לעצם [שערות, צבא השמים, וכיו"ב].

<> נקודה זאת מבוארת היטב בנתיב יראת השם פ"ה, וז"ל: "ובגמרא בפרק הרואה [ברכות נח.], הרואה חכמי אומות העולם מברך 'ברוך שנתן מחכמתו לבשר ודם'. הרואה חכמי ישראל אומר 'ברוך שחלק מחכמתו ליראיו'. ועתה הבן ההפרש הזה, כי אצל חכמי אומות עולם מברך 'ברוך שנתן מחכמתו לבשר ודם', כי הנתינה הוא משמע שאין מקבלים עצם החכמה האמתית. אבל 'אשר חלק מחכמתו ליראיו' שאומר על חכמי ישראל, דבר זה מורה שהתפשטה אל החכמים מן חכמת השם יתברך החכמה העליונה, ולפיכך מצטרפים החכמים אל השם יתברך במה שהשפיע להם עצם החכמה, שכך משמע 'אשר חלק מחכמתו'. כי החולק עם אחר חולק עמו גוף הדבר, ואם לא כן לא נקרא שחולק אליו. מה שאין כן בלשון 'נתן'. ומפני כך יש דבקות וחבור גמור לחכמים עם השם יתברך. ולכך ראוי שיהיה הרבוי בלשון 'את'... ומפני שהשם יתברך השפיע לחכמים מן חכמתו, ואל יהיה קטן בעיניך דבר זה שאמרו שחלק מחכמתו ליראיו, כי היא התפשטות החכמה מאתו יתברך... ובשביל כך כאשר הזהיר על יראת חכמים בלשון 'את ה' אלקיך תירא', כיון שהתפשטות חכמת השם יתברך על תלמידי חכמים, ובשביל כך הם דבקים בו יתברך, והבן זה מאוד". ובהמשך יבאר עוד שעל ידי התורה יש לאדם חבור ודביקות לה', והוא נושא עתיק בספרי המהר"ל.

<> "לעולם זאת על ישראל - מקרא הוא בדברי הימים, בשלמים ובקרבנות משתעי, דלעולם הם עומדים, והיכי דמי, מזבח בנוי בשמים, ומיכאל עומד ומקטיר עליו" [רש"י שם].

<> "מאי דכתיב זאת התורה - ולא כתיב בה 'חוקה'" [רש"י שם].

<> "עולה ומנחה מיבעי ליה - דליהוי משמע זאת התורה היא עולה ומנחה כו'" [רש"י שם].

<> "אין צריך לא עולה וכו' - דהכי משמע 'זאת התורה לעולה', כלומר במקום העולה. 'למנחה' בשביל המנחה... כלומר התלמוד תורה מכפר על עונותינו" [רש"י שם].

<> "בתורת חטאת - כגון סדר קדשים, דמיירי בהלכות עבודה" [רש"י שם].

<> מקשה כן על המאמר הראשון שהובא כאן "אלו תלמידי חכמים העוסקים בתורה בלילות, מעלה עליהם הכתוב כאילו עוסקים בעבודה".

<> כמו שביאר למעלה רפ"ד [מתחילת הפרק עד ציון 14].

<> לשון הרמב"ם בהלכות מעשה הקרבנות פ"ד ה"א "כל הקרבנות אין מקריבין אותן אלא ביום, שנאמר [ויקרא ז, לח] 'ביום צוותו את בני ישראל להקריב את קרבניהם', ביום ולא בלילה. לפיכך אין שוחטין זבחים אלא ביום", ומקורו בגמרא [זבחים צח.]. וראה להלן הערה 56.

<> לשונו למעלה ר"פ ד: "כי הלילה הוא הסתלקות העולם הזה הגשמי, ועיקר העולם הזה הוא ביום, אבל בלילה נחשב כאילו העולם הזה בטל, ולכך מיוחד הלילה אל התורה... כי עיקר הנהגת המציאות הוא היום, שבו האור, אבל הלילה שהוא חושך, הכל בטל, ולכך ראוי הלילה לתורה". ולמעלה פ"ג [לפני ציון 52] כתב: "אשר כל אור מורה על המציאות, כמו שהשחור, שהוא הפך האור, מורה על ההעדר... כי בכל מקום השחור מורה על ההעדר, הפך האור, כי האור הוא המציאות, והחושך שהוא השחור, הוא ההעדר לגמרי. כי הכל נמצא באור, ובלתי נמצא בחושך, לכך החושך מורה העדר". ובנצח ישראל פל"ו [תרעח:] כתב: "כי שם 'יום' נאמר על המציאות, וה'לילה' על ההעדר, כמו שמבואר בכמה מקומות. כי ביום נמצא ונראה הכל לאור, ובלילה נעדר הכל... שהרי נקרא 'חושך' מלשון העדר ומניעה, כמו [בראשית כ, ו] 'ואחשוך אותך מחטא לי', [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך וגו''". ובגבורות ה' פל"ו [קלה:] כתב: "כי היום מתייחס אל המציאות והלילה אל ההעדר, וזה ידוע". ובנתיב העבודה פ"ז כתב: "הלילה נחשב בטול העולם, כאשר הוא חושך ולא אור... העולם שהוא כאילו אינו בלילה... לכן יש לומר 'אמת ואמונה' בלילה [ברכות יב.]. אבל ביום העולם נמצא, יש לומר 'אמת ויציב' [שם], כי כאשר יצא העולם אל הפעל אין לומר 'אמת ואמונה', רק 'אמת ויציב', כי המציאות הוא טוב... וזהו ביום". ובח"א לע"ז ג: [ד, כה:] כתב: "כי כשם שהיום הוא מיוחד שהוא יתברך פועל בנמצאים כמו שאמרנו, והוא יתברך מוציא הנמצאים אל הפעל, כך הלילה מיוחד שהנמצאים שבים אל השם יתברך, כי הלילה הוא כמו סלוק עולם הזה, והוא שב אל העלה. ולכך הלילה נחשב כמו מיתה וסלוק, כי הלילה הוא שהכל שב אל העלה יתברך" [הובא למעלה פ"ג הערות 52, 57, פ"ד הערה 2, ולהלן פט"ו הערה 23].

<> לשונו בח"א לסנהדרין צב. [ג, קפד.]: "הלילה ג"כ אברא לשינתא, שהשינה אחד מששים במיתה [ברכות נז:], שכך הלילה הוא העדר האור". ובדר"ח פ"ג מ"י [רמא:] כתב: "כי כאשר האדם ישן, הוא בעל גוף לגמרי, שהרי כל כוחותיו הנפשיים בטלים, ולא נשאר אצל האדם רק הגוף... וכל כוחותיו בטלים לגמרי, נעשה האדם גופני לגמרי". ואמרו חכמים [שבת קנא:] "אסור לישן בבית יחידי", ובח"א שם [א, פא.] כתב: "פירוש, כאשר האדם ישן נחשב כמו מת, שהרי שינה אחת מששים במיתה, ובטל בזה מקצת הצלם, כי אין הצלם חשוב רק כאשר הוא בחיים חיותו". ובגבורות ה' פל"ו [קלה:] כתב: "כל הנמצאים בעולם עם התחלת השקיעה הם נוטים עם הערב אל השינה, והוא כמו מיתה והעדר". ובח"א לגיטין סח. [ב, קכו.] כתב: "כי השינה הוא בטול אל הישן, כמו שאמרו חכמים [ברכות נז:] שינה אחד מן ששים מן המות... מגיע אליו בטול מה". ובחידושי &**הלכות**^ שלו לעירובין סה. כתב: "אלא לשינתא. ואף לילי שבת הארוכים, מ"מ לילה לא איברי אלא לשינתא. ומה שהיא ארוכה, דבר זה שאי אפשר שיהיו כל הלילות שוות לפי הילוך החמה, ומ"מ לא איברי לילה אלא לשינתא". ותוספות [עירובין סה. ד"ה אלא] כתבו: "אלא לשינתא כמו לילי תקופת תמוז", ודלא כמהר"ל.

<> כפי שנתבאר למעלה [פרקים ב, ג, ו] שהתורה יכולה להקנות רק בסילוק הגשמי. וכן אמרו [עירובין סה.] "לא איברא סיהרא אלא לגירסא" [וקצת תימה שלא הביא מאמר זה, כפי שהביא המאמר הראשון "לא אברא לילה אלא לשינתא"]. ובחידושי &**ההלכות**^ שלו לעירובין סה. כתב: "לא איברא לילה אלא לגירסא. דבר זה ענין עמוק, כמו שידוע כי הלילה ראוי דוקא לתורה... כי היום נוהג מנהגו של עולם הזה, שהוא עולם הגשמי. וכאשר היום עובר, אין הנהגת העולם עולם גשמי, והוא זמן אשר שייך לרוחנים. ולכך כל הרוחנים נגלים בלילה. וכל זה מפני שהיום הוא הנהגות העוה"ז הגשמי". וראה בתפארת ישראל פ"ע [תתשב:]. והרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ג הי"ג כתב: "אף על פי שמצוה ללמוד ביום ובלילה, אין אדם למד רוב חכמתו אלא בלילה. לפיכך מי שרצה לזכות בכתר התורה, יזהר בכל לילותיו, ולא יאבד אפילו אחד מהן בשינה ואכילה ושתיה ושיחה וכיוצא בהן, אלא בתלמוד תורה ודברי חכמה". ובשו"ע אור"ח סימן רלח סעיף א כתב: "צריך ליזהר בלימוד הלילה יותר מבשל יום, והמבטלו עונשו מרובה". ובמשנה ברורה שם סק"א כתב: "כדאמרינן לא איברי לילא אלא לגירסא, וכיון דלכך נברא הלילה, על כן צריך ליזהר בה יותר" [הובא למעלה פ"ד הערה 3]. וכן כתב בנר מצוה [קי.], וז"ל: "היום הוא מיוחד להנהגת העולם הזה הטבעי, והלילה הוא מיוחד אל הדבר שהוא אחר הטבע... וכן אמרו ז"ל [עירובין סה.] לא איברי סיהרא אלא לגירסא. וכל זה מפני כי התורה אינה טבעית, רק היא תורה אלקית". ולהלן פט"ו [לאחר ציון 29] כתב: "כי אין רינה של תורה אלא בלילה, ועיקר התורה הוא בלילה", ושם הערה 30. ואמרו חכמים [סנהדרין צב.] "כל בית שאין דברי תורה נשמעים בו בלילה, אש אוכלתו", ובח"א שם [ג, קפד.] כתב: "כי התורה ראוי שיהיה בלילה... לפי שהיום הוא מיוחד להנהגת הטבע, כמו שהוא ענין היום, והלילה הוא העדר הטבע, והוא הנהגה למה שהוא על הטבע. ולפיכך אמרו [שמו"ר מז, ה] אין רינה של תורה אלא בלילה. ולפיכך אמרו כאן בית שאין נשמעים בו דברי תורה ראוי לשריפה, מצד שכל דבר שהוא נגד הנבדל ראוי אליו השריפה, ולפיכך כאשר אין בבית דברי תורה, כך ראוי לשריפה" [הובא למעלה פ"ד הערה 10, ולהלן פט"ו הערה 31]. וראה להלן פט"ו [לאחר ציון 19] שהרחיב בזה

<> לשונו בתפארת ישראל פ"ע [תתשא.]: "הקרבן הוא הקירוב והחבור בו יתברך, ומפני כך האדם יוצא מן החטא, אשר החטא הוא התרחקות מן השם יתברך. וכאשר הוא מביא קרבן אל השם יתברך, יש לו קירוב אל השם יתברך, ולכך הוא יוצא מן החטא". ובנתיב התשובה פ"א [ד"ה אמנם כאשר] כתב: "כי הקרבן הוא השבה גם כן אל השם יתברך... שהרי נקרא 'קרבן'. כי מי שמביא קרבן אל אחר, הוא שב אליו להתדבק בו, מצד שהוא מקריב אליו קרבן. וכאשר הוא שב אל השם יתברך, אחר שהיה מתרחק ממנו יתברך על ידי חטא, יש כאן כפרה וסלוק עון". ובגבורות ה' פ"ח [מה:] כתב: "כי אין הקרבן זולת הקירוב והדבוק בו יתברך, לצאת מן החטא לשוב אליו יתברך, וזהו לשון 'קרבן', התקרבות אל השם יתברך על ידי הקרבן". וכן הוא בגבורות ה' פס"ט [שיט.]. ובדרשת שבת הגדול [רכז:] כתב: "כל ענין הקרבנות אינו אלא קירוב ושלום. שכאשר חוטא האדם, העוונות הם מפרידים בין השי"ת ובין האדם. והקרבנות הם מקריבים את האדם אל השי"ת אחר שחטא... הקרבן ג"כ הוא קירוב ושלום אחר שיש הפרד וחילוק". הרי שכפרת הקרבן היא משום שמבטל את המרחק שנוצר ע"י החטא. וכן כתב בבאר הגולה באר השלישי [רסז:], ובבאר הרביעי [שמח.]. ובגו"א בראשית פמ"ו אות א כתב: "קרבן, על ידו הוא מתקרב ומתקשר בו יתברך". וראה גו"א ויקרא פ"א הערה 264, שנתבאר שם שאין חיוב קרבן על ביטול מצות עשה, כי אין בביטול זה משום התרחקות מהש"י, אלא שלא התקרב יותר אל השי"ת [כמבואר בנתיב התשובה פ"ב הערה 31, ושם ס"פ ג]. ובהעדר ריחוקו של החטא, אין חיוב של קרבן. וראה הערה הבאה, והערות 75, 77. @**ובח"א לשבועות**^ ט. [ד, יב:] כתב בסגנון אחר, וז"ל: "הקרבן הוא הקרבתם אל הש"י... וכאשר יש קירוב והשבה אל הש"י, אשר הוא בעל המעלה בלי חסרון, מסולק מאתו כל חסרון והעדר המצורף אליו, שהוא החטא. וזהו סוד הקרבן... שהוא השבת העלול אל עילתו יתברך ע"י הקרבן, שמתקרב אליו העלול, וזה מסלק כל חטא המצורף אליו... ולכך בכל יום שיש בו קדושה ומעלה, כמו החגים הקדושים ור"ח, יש בו קרבן חטאת, כי הימים האלו יש בהם קדושה, לכך הם מיוחדים לסלק החסרון ולהתקרב ולשוב אל השם יתברך". ולפי טעם זה, אין כפרת הקרבן נובעת משום שקורבת הקרבן מבטלת את ריחוקו של החטא, אלא שהקרבן מקרב את האדם למקום נעלה, ששם אין צירוף לחטא. וכן כתב בדרוש לשבת תשובה [פד:]: "בשביל שישראל הם דבקים לגמרי בו יתעלה, דבר זה עצמו הוא הסרת והסתלקות החטא מישראל. כי מאחר שהוא יתעלה לא שייך אצלו חטא, מסלק החטא מן הדבקים בו".

<> הבטוי "דורון" לקוח מדברי רש"י [ויקרא ה, ח] "חטאת קודמת לעולה, למה הדבר דומה, לפרקליט שנכנס לרצות, ריצה פרקליט, נכנס דורון אחריו" [מקורו בזבחים ז:]. אך צריך ביאור, כי בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תעב:] שלל את האפשרות שהקרבן פועל מצד דורון, וכלשונו: "דע, כי אין הקרבן שמביא האדם לחטאת, הוא כמו אדם שחוטא למלך בשר ודם ומביא דורון לפייס אותו, שאין הדבר כך. אבל החטאת נקרא 'קרבן', כי החוטא נתרחק מה' בשביל חטאו, והקרבן שמקריבין אל ה', כאשר יש לו קורבה אל ה' על ידי הקרבן, הוסר חטאו שנתרחק בשביל חטא, והקרבן בשביל זה הוא סלוק חטאו". וכן נתבאר בהערה הקודמת. וכן בגו"א דברים פ"י אות יד כתב: "כי אם אדם חוטא וירצה להביא קרבן, שהוא דורון אל השם יתברך, וזהו פיוס ממון, לא יתכפר בו, כי 'זבח רשעים תועבה' [משלי כא, כז]". הרי "זבח רשעים" הוא מצד דורון, ולכך אינו מועיל כלל [ראה זבחים ז:]. אך בגבורות ה' פל"ו [קלז.] כתב: "ומה שאמר [שמו"ר טו, יב] 'הקריבו לי דורון וכו'', פירשו הוא הדבוק בו יתברך, כי זהו ענין הקרבן שמביא אל השם יתברך, שהוא הדבוק בו", הרי כרך יחד הדביקות עם הדורון. וכנראה שכוונתו כאן ובגבורות ה' היא כדבריו בנתיב העבודה ריש פ"א, וז"ל: "האדם [ע"י הקרבן] מוסר עצמו אל השם יתברך. ואף אם אין מוסר עצמו אליו, רק ממון שלו שמקריב אליו קרבן, מ"מ גם זה נקרא שמוסר עצמו אל ה' יתברך כאשר מקריב ממון שלו". הרי שהקרבן פועל מחמת שמוסר ממונו אל ה', אך לא מצד מתן מתנה ופיוס אל ה' יתברך, אלא מצד שהאדם מקריב עצמו אל ה' באמצעות ממונו. וראה להלן פי"א הערה 63.

<> לשונו בח"א למנחות קי. [ד, פט:]: "אלו תלמידי חכמים העוסקים בתורה בלילה. פירוש דוקא בלילה, מפני שביום עוסק אדם בעסקיו, ובלילה הוא מפקיד רוחו ונפשו אל השם יתברך. וכאשר הוא עוסק בתורה בלילה, אז מקריב נפשו אל השם יתברך על ידי התורה, שהיא הדביקות בו יתברך. ולפיכך העוסק בתורה בלילה כאילו הקריב נפשו אל השם יתברך. והבן דבר זה ממה שכתיב [תהלים מב, ט] 'יומם יצוה ה' חסדו ובלילה שירה עמי', ודרשו [חגיגה יב:] כל העוסק בתורה בלילה מושך עליו חוט של חסד. הרי שקרא התורה שבלילה 'שירה', והשירה היא שהעלול משתוקק אל העלה להתדבק בו יתברך".

<> פירוש - מבחינת העולם נחשב הת"ח שעוסק בתורה בלילה שהוא כאילו עובד עבודה. ואודות שמעשיו של אדם משפיעים על כל העולם, כן כתב בדר"ח פ"א מ"ב [קסח.], וז"ל: "כי כל העולם קיים בשביל האדם, אם כן האדם צריך שיהיה בו הטוב, ואז ראוי אליו הקיום. וכאשר ראוי אליו הקיום, ראוי לכל העולם הקיום, שהכל תלוי באדם". ובהמשך שם כתב [קעט.]: "וכבר בארנו הלשון שאמר [אבות פ"א מ"ב] 'העולם עומד', ולא אמר 'האדם עומד', כי האדם יסוד ועמוד כל העולם". וראה עוד שם הערה 1507. וכן כתב בדר"ח פ"ג מ"ב [קסו:], ושם הערה 762.

<> לשונו בתפארת ישראל פ"ע [תתשב:]: "אלו תלמידי חכמים העוסקים בתורה בלילות, כאילו עוסקים בעבודה, עד כאן. ודוקא בלילות, לפי שהלילה מיוחד להתחברות עם השם יתברך ביותר, ולפיכך נחשב כאילו עובד עבודה אל השם יתברך, שהעבודה אל השם יתברך הוא התקרבות אל השם יתברך... ולכך אמר כל העוסק בתורה בלילה דוקא" [ראה למעלה פ"ד הערה 3]. @**וקשה טובא**^ מספר קושיות; (א) מדוע עבודת הקרבנות גופא היא ביום ולא בלילה [כמבואר למעלה הערה 48], הרי "הלילה מיוחד להתחברות עם השם יתברך ביותר", ו"העבודה אל השם יתברך הוא התקרבות אל השם יתברך" [לשונו בתפארת ישראל שם], והיה צריך להיות ששעתה היפה של עבודת הקרבנות תהיה בלילה ולא ביום. (ב) כיצד אפשר להשוות תלמוד תורה בלילה לעבודת הקרבנות הנעשית רק ביום, דכשם שתלמוד תורה בלילה שונה מתלמוד תורה ביום, כך לכאורה שונה תלמוד תורה בלילה מעבודת הקרבנות ביום. (ג) הרי הרבה פעמים נתבאר למעלה שאין דבר קרוב אל ה' כמו התורה [כמבואר למעלה פ"א הערות 61, 310, ופ"ד הערות 33, 71, 305, ולהלן הערות 60, 74], והלומד תורה חוסה בצל כנפיו של הקב"ה [כמבואר למעלה פ"א הערה 310]. א"כ מדוע יש לתלות את ההתקרבות שיש בלימוד תורה בלילה בעבודת הקרבנות, ולא לתלות זאת בעצמו, שלימוד תורה הוא הוא מעשה ההתקרבות הגדול ביותר, ודל מהכא עבודת הקרבנות, שהרי "קטן נתלה בגדול" [תענית ז., וב"ב יב.]. ובדר"ח פ"ה מכ"ב [תקמד:] כתב: "ולפיכך סמך אחריו בן בג בג [שם] 'הפוך בה והפוך בה דכולה בה', לומר שעוד יש מעלה יותר על העבודה [והיא תלמוד תורה]" וראה שם הערה 2334. [ובזבח תודה למרן החפץ חיים על מנחות שם הדגיש שמעלת התורה היא יותר מהקרבת קרבנות, והעתיק שם מדבריו בספר תורה אור ר"פ א. וכן הגר"א במשלי (יד, כח) כתב: "מלכים הם התלמידי חכמים... ושרים הם בעלי עבודה ותפילה". וראה בספר אור תורה לרי"א חבר אות קג, שביאר את עדיפות מעלת התורה על מעלת הקרבנות]. הרי שמעלת לימוד תורה היא יותר ממעלת העבודה, ואילו במאמר זה מתבאר לכאורה להפך, שנקודת הגובה של תלמוד תורה היא כאשר תלמוד תורה דומה לעבודת הקרבנות. @**והנראה בזה**^, דהנה נחלקו חכמים בביאור הפסוק [אסתר ה, א] "ויהי ביום השלישי ותלבש אסתר מלכות", שאמרו במדרש [ב"ר נו, א] "באיזה זכות, רבנן אמרי בזכות יום השלישי של מתן תורה, שנאמר [שמות יט, טז] 'ויהי ביום השלישי בהיות הבקר'. ורבי לוי אמר בזכות של יום השלישי של אברהם אבינו, שנאמר [בראשית כב, ד] 'ביום השלישי וירא את המקום מרחוק'". ובאור חדש [קנח.] כתב לבאר בזה"ל: "וחולקים מצד מה הדביקות בו יתברך יותר. כי למר הדביקות הזה הוא מצד התורה, שהיא שכלית, ומצד זה הוא הדביקות בו יתברך. ובודאי היו בעלי תורה, והיו לומדים תורה בתמידות, ולכך הוציאם השם יתברך מן הצרה הזאת. ולמר הדביקות בו יתברך הוא מצד שהיו מתענין ומתפללין אל השם יתברך. וכל אחד יש לו טעם מופלג מאוד; כי למר בזכות מתן תורה, שהתורה היא שכלית, וראויה שיהיה מצד זה הדביקות הגמור בו יתברך. ולמר ראוי לזה העקידה, לפי שיצחק מסר נפשו אל השם יתברך לגמרי, וזהו הדביקות הגמור... ומחלוקת שלהם עניין מופלא מאוד מאוד". ומבואר מדבריו ששונה הדביקות של תורה בה' מהדביקות של תפילה בה' [שהיא במקום הקרבנות (ברכות כו:)]; הדביקות של תורה בה' היא מצד השכליות שבה, ואילו הדביקות של עבודה בה' היא מצד ההתבטלות שבה. נמצא שהדביקות של תורה היא מצד שלימות האדם, ואילו הדביקות של עבודה היא מצד התבטלות האדם. ואע"פ שבודאי גם רבי לוי מודה שדביקות של תורה היא מרוממת יותר מזו של עבודה, מ"מ הואיל ויש נקודת דביקות בעבודה שאינה נמצאת בתורה, סבירא ליה שישראל שבאותו הדור ניצלו מחמת אותה נקודה המיוחדת הנובעת מהתבטלות העובד. [ראה גם בסוף נתיב התמימות בביאור המאמר (בכורות מד:) "'לא יהיה בך עקר' [דברים ז, יד], שלא יהא ביתך עקור מן התלמידים. 'ועקרה' [שם], שלא תהא תפלתך עקורה לפני המקום. ואימתי, בזמן שאתה משים עצמך כבהמה", אשר מאוד נוגע לדבריו באור חדש]. @**וכן כתב**^ הפחד יצחק ר"ה מאמר ה אות ה, וז"ל: "הצד השוה של תורה ותפילה הוא שבשניהם נמצא צד של עדיפות בקרבת אלקים שאינו נמצא בכלליות המצוות... תוכנה של תפילה הוא בקשת צרכיו, אף על גב דכוללת היא גם את השבח וגם את ההודאה, מכל מקום הרי באמצעיתה עומדת הבקשה למילוי צרכיו של אדם. נמצא דאף על גב דבכל הענינים יכולתו של אדם נמנית על צד שלימותו, ואילו צרכיו של אדם נמנים על צד חסרונו, מכל מקום בענין התפילה יכולת העמידה לפני המלך ניזונית דוקא מחסרונו. ולו יצויר אדם שאינו חסר לו כלום, הרי שלימות זו של עמידה לפני המלך נעולה היא לפניו... בנגוד לקרבת אלקים דתורה, הנוצרת דוקא על ידי שלימות, ואדרבא, כל חסרון וצורך גריעותא הוא אצלו" [ושם מציין לעיין במאמר במסכת בכורות מד: אודות "עקר ועקרה", שהובא למעלה]. @**לכך**^ מתיישבות ג' הקושיות שהוקשו למעלה. דבתחילה הוקשה מדוע עבודת הקרבנות גופא היא דוקא ביום, והיה מן הראוי שעבודת הקרבנות תהיה בלילה. אך אחר שנתבאר כאן שהדביקות שבעבודה נובעת מחמת ביטולו של האדם, ברי הוא שהתבטלות זו אינה יכולה להעשות אלא ביום, וכפי שכתב בנתיב העבודה פ"ג, וז"ל: "תפלת שחרית ותפלת מנחה הם כנגד הקרבן, שהוא ביום, כאשר הקרבן הוא בצורתו, כי הצורה היא המציאות, ושוחטין הקרבן כאשר הוא בצורתו. וזה כי העולם הזה עם מציאות צורתו, נתלה בו יתברך". הרי שההתבטלות של עבודה מחייבת שתהיה מציאות שהיא בטלה, ואי אפשר שזו תתקיים אלא ביום, שאז "העולם הזה עם מציאות צורתו", ועם כל זה הוא "נתלה בו יתברך". מה שאין כן בלילה, שבו בלא"ה המציאות מתבטלת מאיליה, ואין התבטלות למציאות שכבר בטלה. @**ונמצא לפי זה**^ שהואיל והדביקות של תלמוד תורה אינה נובעת מהתבטלות הלומד, אלא משלימותו, לכך לכאורה תחסר מתלמוד תורה ההיכי תמצא שתהיה דביקות של התבטלות אשר נמצאת רק בעבודת הקרבנות. אך כאן היא הרבותא של לימוד תורה בלילה; אע"פ שבכל לימוד תורה אין בו דביקות של התבטלות, מ"מ בלימוד תורה בלילה ישנה גם כן דביקות של התבטלות, כדמות עבודת הקרבנות. וזאת משום שאדם הלומד תורה בלילה, הרי מחד גיסא מציאותו מתקיימת ומשתלמת בלימוד התורה. אך מאידך גיסא בלילה האדם "נחשב בלתי נמצא" [לשונו למעלה], ובטלים מציאותו וענינו של אדם. וכאשר לומד תורה בלילה הנה יש בזה גם דביקות של התבטלות הנמצאת בעבודת הקרבנות. לכך מיושבת הקושיא השניה שהוקשתה למעלה [כיצד אפשר להשוות תלמוד תורה בלילה לעבודת הקרבנות הנעשית רק ביום], שאע"פ שבעבודת הקרבנות עצמה אי אפשר לה שתהיה ביטול המציאות בלילה, כי המציאות כבר בטלה מעצמה, מ"מ בתלמוד תורה בלילה נמצאות מציאות האדם והתבטלותו בחדא מחתה, כי הלימוד עצמו הוא "מציאות", והלילה עצמו הוא ביטול למציאות. לכך הדביקות המיוחדת הנמצאת בדרך כלל רק בעבודת הקרבנות ולא בתלמוד תורה, נמצאת גם בתלמוד תורה הנעשה בלילה. לכך ברי הוא, שאע"פ שהדביקות העולה מתלמוד תורה היא מרוממת יותר מזו של עבודה, מ"מ מאמר זה בא להורות שאף נקודת ההתבטלות של קרבנות תימצא בתלמוד תורה בלילות, וזהו פן נוסף של "הפוך והפוך בה דכולה בה", שכל סוגי הדביקות הקיימים, יכולים להמצא גם בתלמוד תורה. ובזה מיושבת הקושיא השלישית [מדוע הדביקות של תורה הוזקקה לדביקות של עבודה, הרי יש לתורה דביקות מרוממת מצד עצמה], כי איירי כאן בדביקות של התבטלות שבדרך כלל אינה נמצאת בלימוד תורה, וקמ"ל שבלימוד תורה בלילה ישנה גם לדביקות זו של התבטלות, שבדרך כלל היא נפקדת מלימוד תורה. ודו"ק.

<> "זה מזבח בנוי, ומיכאל שר הגדול עומד ומקריב עליו קרבן. ורבי יוחנן אמר, אלו תלמידי חכמים העסוקין בהלכות עבודה, מעלה עליהם הכתוב כאילו נבנה מקדש בימיהם" [מנחות קי.].

<> "בעצם העבודה" - בפועל ממש, ולא בהלכות עבודה.

<> צרף לכאן דברי רש"י [ויקרא כג, כב] שכתב: "כל הנותן לקט שכחה ופאה לעני כראוי, מעלין עליו כאילו בנה בית המקדש והקריב עליו קרבנותיו בתוכו", ובגו"א שם אות כד כתב: "הטעם ידוע, כי הקרבת הקרבן הוא שנותן ממונו לה', וכן הנותן לקט שכחה ופאה לעניים נותן ממון שלו לעניים, שזהו כמו קרבן לה', שגם מתנת העניים, לה' נחשב, שהרי כתיב [משלי יט, יז] 'מלוה ה' חונן דל', ולפיכך כאילו בונה בית המקדש והקריב עליו קרבן... כלל הדבר, מאחר שהשם יתברך חייב אותו לתת המתנות אלו לעני, הרי [זה] רצון השם יתברך לגמרי, ולפיכך כאילו הקריב קרבן לו יתברך". הרי הקרבת הקרבן מביאה עמה גם בנין בית המקדש. וכן בנתיב התשובה פ"ג [לאחר ציון 25] כתב: "כי העושה תשובה מקריב עצמו אל השם יתברך, ולפיכך נחשב העושה תשובה כאילו עלה לירושלים ובנה בית המקדש ומזבח והקריב עליו כל הקרבנות".

<> נמצא שמבאר כאן שהואיל והלומד הלכות עבודה הוא כאילו עושה עבודה בפועל, ועבודה בפועל מזקיקה קרבן ובית המקדש, לכך הלומד הלכות עבודה עשה גם אלו הדברים [קרבן ובית המקדש]. אך לא ביאר כאן מדוע הלומד הלכות עבודה כאילו עשה עבודה בפועל. וכן לא ביאר זיקה ישירה בין לימוד הלכות עבודה לבנין בית המקדש. אך בח"א למנחות קי. [ד, פט:] ביאר יותר, וז"ל: "כי תלמידי חכמים העוסקים בהלכות עבודה כאילו נבנה בית המקדש בימיהם. וזה מפני כי העוסק בתורה, היא עבודה שכלית, מעלה עליהם הכתוב כאילו נבנה בית המקדש בימיהם. מפני שכבר התבאר כי אין העבודה רק כי על ידה האדם מתקרב אל השם יתברך, וזהו לשון 'קרבן' כי על ידו מתקרב האדם אל השם יתברך. ואין התקרבות אל השם יתברך רק על ידי התורה, שעל ידה הוא הקירוב והדבוק בו יתברך [ראה להלן הערה 74]. ולפיכך תלמידי חכמים העוסקים בהלכות עבודה כאילו נבנה בית המקדש בימיהם, ומקריבין קרבן בתוכו... ואמר כי תלמידי חכמים העוסקים בהלכות עבודה כאילו בית המקדש נבנה בימיהם, ורצה לומר כי העבודה וכן בית המקדש, הכל קדושה אלקית, וכמו שהכתוב אומר [דהי"א כח, יט] 'הכל מיד ה' עלי השכיל כל תבנית הבית'. ואם כן כל ענין הבית שכלי, ואין עיקר הבית היה העצים והאבנים הגשמיים כלל, כי לא היה בית גשמי כמו שאר בית, אבל היה בית אלקי נבדל, ודבר זה הוא עיקר [ראה בסמוך הערה 66]. ולפיכך תלמידי חכמים העוסקים על ידי השכל הבלתי גשמי בעבודה ובעבודת הבית המקדש, נחשב כאילו הבית נבנה והקריבו קרבן. ודבר זה בפרט אצל העבודה, שאין עיקר העבודה רק ענין אלקי" [ראה להלן הערות 71, 73].

<> הולך להביא מאמר נוסף שנאמר בו "כאילו נבנה בית המקדש בימיו", וישוה בין מאמר זה למאמר שהובא עד כה [מנחות קי.] "אלו תלמידי חכמים העסוקין בהלכות עבודה, מעלה עליהם הכתוב כאילו נבנה מקדש בימיהם".

<> "בין שתי הזכרות" [רש"י שם]. ורש"י במקום אחר [סנהדרין צב.] כתב: "שתי אותיות - של שם, כך שמעתי. לישנא אחרינא, כל שמות על שם, דאמרינן בעלמא [חגיגה טז.] 'צבאות' אות הוא בצבא שלו, קרי להו 'אותיות' לשון מופלא". וראה להלן פי"ד הערה 84.

<> הפחד יצחק פסח מאמר טו אות ד כתב: "בלשונו של המהר"ל 'שכל' הוא כינוי לנפש האלקית" [הובא למעלה פ"ג הערה 109, ולהלן פט"ו הערה 47].

<> לכך הוא נקרא "שכל הנבדל", שנבדל מהגוף. דוגמה לדבר; בגמרא [סנהדרין נב:] אמרו "למה תלמיד חכם דומה לפני עם הארץ. בתחלה ["בעודו מתנהג בכבודו, שאין צריך לו (הת"ח לע"ה), הוא יקר בעיניו" (רש"י שם)] דומה לקיתון של זהב. סיפר הימנו, דומה לקיתון של כסף. נהנה ממנו, דומה לקיתון של חרש, כיון שנשבר שוב אין לו תקנה". וכתב על כך בח"א שם [ג, קסב.]: "פירוש, כי השכל הוא נבדל מן הגוף, והת"ח דומה אל השכל, ועם הארץ דומה אל הגוף. וכאשר הת"ח יש לו מעלת השכל הנבדל, שהוא נבדל מן הגוף, כאשר ראוי אל השכל הנבדל, שלכך נקרא 'שכל נבדל' שהוא נבדל מן הגוף, ואז יש לו מעלתו. אבל כאשר השכל מעורב עם הגוף, אז השכל בטל אצל הגוף, כאילו אינו נמצא. וזה שאמר כיון שנשבר שוב אין לו תקנה, כי כלי חרס שנשבר אינו עומד לשום דבר, והוא בטל לגמרי, כיון שנהנה ממנו, בדבר זה נחשב שהוא מעורב עם הגוף כאשר מקבל הנאה ממנו, ואז השכל בטל. ואין השכל במעלתו רק כאשר הוא נבדל מן הגוף, וזה מבואר למשכילים ולנבונים" [הובא למעלה פ"ג הערה 9, פ"ד הערה 202, ולהלן פט"ו הערה 142].

<> לשונו למעלה פ"ג [לפני ציון 107]: "כי האדם דבק בעליונים... וחבור זה הוא על ידי השכל, כי בלא השכל אין לאדם חבור לעליונים כלל". וזאת משום שהאדם מתחבר אל הקב"ה רק דרך נשמתו הרוחנית, ולא דרך גופו. וכן כתב בדרשה לשבת תשובה [פא.], וז"ל: "אין השכינה שורה על הגוף, כי אם על הנשמה שנתן השם יתעלה באדם, שהיא מן העליונים". ובדרשת שבת הגדול [רטז:] כתב: "האדם יש לו נשמה מן העליונים, ומצד זה האדם קרוב אל השם יתברך, כאשר הנשמה מן העליונים". ובתפארת ישראל פכ"ג [שלט.] כתב: "יש לאדם שתי בחינות; כי האדם יש לו דביקות אל העליונים מצד הנשמה הנבדלת. ויש לו חבור אל התחתונים מצד גופו החמרי". ובח"א לסוטה ג. [הוצאת כשר, כרך א, עמוד יח] כתב: "השטות הוא מבדיל אותו מן השם יתברך, כי הדיבוק [בהשי"ת] על ידי השכל, אשר מקשר אותו בבוראו עד שלא יפרד ממנו. ולכך כאשר נכנס רוח שטות, אז נבדל ממנו". ובדר"ח פ"ב מי"ג [תתב:] כתב: "כי האדם מצד גופו אינו עם השם יתברך". ולמעלה פ"ד [לאחר ציון 36] כתב: "כי החומר הוא מסך המבדיל בין השם יתברך ובין האדם הגשמי... כי הגשמי הוא מסך המבדיל בין השם יתברך ובין האדם, כאשר התבאר זה בכמה מקומות" [ראה למעלה פ"ב הערה 81, פ"ג הערה 110, ופ"ד הערה 38].

<> לשונו בגבורות ה' ס"פ ע: "בית המקדש הוא נבדל בעצמו, כי מעלת בית המקדש אינו העצים והאבנים, רק קדושתו האלקית שדבק במקדש". ושם ר"פ עא כתב: "כי בית המקדש העיקר שלו אינו העצים והאבנים, שהם טפלים אצל עיקר המקדש, שהוא המדריגה הנבדלת שיש במקדש, כמו שטפל הגוף של אדם אצל הנשמה" [ראה למעלה הערה 60]. ובדר"ח פ"ו מ"י [שמו:] כתב: "בית המקדש, שמו נקרא על בית המקדש, כדכתיב [מ"א ח, מג] 'כי שמך נקרא על הבית הזה'".

<> לשונו בדר"ח פ"ה מכ"א [תצח:]: "כשם שהאדם נבדל מכל הנבראים שעל פני האדמה בקדושתו, שיש לו נשמה נבדלת. כך בית המקדש נבדל מכל האדמה בקדושתו האלקית, וזהו אמרם במסכת ברכות [לג.], אמר רבי אלעזר, כל אדם שיש בו דעה כאילו נבנה בית המקדש בימיו. וביאור זה כי האדם מתדמה אל בית המקדש; שכמו שבית המקדש הוא נבדל מכל האדמה, כך האדם נבדל מכל הנבראים שעל פני האדמה. אבל אם האדם הוא בעל חומר, אין לו דמיון אל בית המקדש, שהוא נבדל בקדושתו. אבל אם יש בו דעה, שהוא השכל הנבדל, ואז האדם נבדל בקדושתו מכל הנבראים שעל פני האדמה, כמו בית המקדש, שהוא גם כן נבדל בקדושתו מכל האדמה. וזהו שנחשב כאילו נבנה בית המקדש בימיו, כי האדם עצמו הוא דמיון אל בית המקדש כמו שהתבאר... ובא לומר כי האדם הוא דמיון בית המקדש. ולפיכך יקדש האדם עצמו להיות קדוש גם כן, עד שהוא כמו בית המקדש גמור". וכן הוא בנצח ישראל פ"ד [סב:], שהאריך שם לבאר דמיון חלקי האדם לג' מחנות המקדש. וראה להלן פי"ד הערה 120.

<> לשונו להלן פי"ד [לאחר ציון 52]: "כי הדעת והתבונה הוא נבדל אלקי לגמרי... ע"י דעת ותבונה הדבוק בו יתברך לגמרי פה אל פה, ושני דברים שנושקים פה אל פה זה הדבוק הגמור... מה שהדעת נתנה בין שתי אותיות השם, כבר בארנו כי בעל הדעה דבק לגמרי בו יתברך, ולפיכך נתנה הדעת בין שני שמות... ואם היה הדעה נתנה רק עם שם אחד, אף כי היה מורה זה גם כן דביקות הדעת בו יתברך, אבל אין זה דביקות גמור, רק מצד מה יש לה דביקות הדעת בו יתברך. אבל כאשר הדעת נתנה בין שתי שמות, נמצא כי מצד הדעת לגמרי הדביקות בו יתברך... כי בית המקדש עלוי העולם הזה ממדריגה הגשמית אל מדריגה העליונה הנבדלת... כי בית המקדש היה בית קדוש אלקי. וכך כאשר יש דעת באדם, מתעלה האדם ממדריגה הגשמית אל המדריגה הנבדלת. ולפיכך אמר בה נתן בין שתי אותיות השם, כלומר שבשביל שהמקדש נתן בין שתי אותיות השם, מורה ג"כ על שיש לבית המקדש דביקות לגמרי בו יתברך... וכך הדעת נתן בין שתי אותיות השם, שעל ידי הדעת יצא האדם ממדריגה גשמית אל מדריגה האלקית". @**והנה כאן**^ מבאר שהדעה והמקדש ניתנו בין שתי אותיות כדי להורות על הדביקות הגמורה של הדעה והמקדש אל הקב"ה. וכן כתב בתפארת ישראל פ"י [קסב.], ויובא להלן פי"ד הערה 91. אך בדר"ח פ"ג מי"ז [תלח.] כתב לגבי דעה ביאור נוסף, וז"ל: "כי הדעת בו יודע אמתת הדבר כאשר הוא, אמרו בפרק חמישי דברכות [לג.] גדולה דעת שנתנה בין שתי אותיות השם, שנאמר 'כי אל דעות ה''. כלומר, שראוי הדעת שיהיה ניתן בין שני השמות, כי הדעת בו יודע אמתת הדבר, והשם בא בכל מקום על אמתת הדבר מה שהוא בעצמו, ולפיכך נתן הדעת בין השמות 'אל דעות ה''". ולפי זה הדעה ניתנה בין שני שמות מחמת שהדעה והשם מורים על אמתת הדבר, ולא משום דביקותם אל ה'. והסבר זה יועיל רק לדעה, ולא לבאר מדוע המקדש ניתן בין שתי אותיות. וראה להלן פי"ד הערה 102.

<> ואילו במאמר במסכת מנחות [קי.] אמרו שהשכר של "כאילו נבנה בית המקדש בימיו" ניתן לתלמידי חכמים העוסקים בהלכות עבודה, וכיצד במסכת ברכות אמרו שהשכר זה ניתן גם למי שלא עסק בתורה, "רק שיש בו דעה". ואע"פ שאי אפשר "שיש בו דעה" ללא תורה, שהרי ללא תורה אין אלא שכל האנושי בלבד, מ"מ לא מצינו שהוצרך לעסוק דוקא בהלכות עבודה, ואילו המאמר במנחות מחייב שיעסוק בהלכות עבודה דייקא.

<> וזהו רק תלמיד חכם גדול [מבואר בסמוך], שאף שאינו עוסק בהלכות עבודה, מ"מ ה"דעה יתירה עליונה" שיש לו מרוממת אותו לדביקות גמורה עם השם יתברך. וצרף לכאן את דבריו המוסלאים של החזון איש, שכתב באגרותיו [ח"א אות טו] בזה"ל: "משרשי האמונה שכל הנאמר בגמ' בין במשנה ובין בגמ', בין בהלכה ובין באגדה, הם הם הדברים שנתגלו לנו ע"י כח נבואי, שהוא כח נשיקה של השכל הנאצל עם השכל המורכב בגוף... אבל יש הבדל יסודי בין נבואה לרוה"ק; נבואה אין השכל המורכב של האדם משתתף בה, אלא אחרי התנאים הסגוליים שנתעלה בהם עד שזכה לזוהר נבואי, אפשר לו להיות לכלי קולט דעת, מבלי עיון ועמל שכלי. אבל רוה"ק היא יגיעת העיון ברב עמל ובמשנה מרץ, עד שמתוסף בו דעת ותבונה בלתי טבעי". וקודם לכן כתב [שם אגרת יג]: "האיש הזוכה לידיעת התורה, רצה לומר שהשכל הניתן בנפש כגרעין בגומת השדה התאחד עם החכמה, והיו לבשר אחד, הוא הולך בין אנשים ונדמה לאדם הרואה לעינים כבן אדם. אבל באמת הוא מלאך הגר עם בני תמותה, וחי חיי אצילות, ומרומם על כל ברכה ותהלה".

<> נמצא שהמאמר במסכת ברכות ["כל אדם שיש בו דעה כאילו נבנה בית המקדש בימיו"] יש בו יתר וחסר לעומת המאמר במסכת מנחות ["תלמידי חכמים העסוקין בהלכות עבודה מעלה עליהם הכתוב כאילו נבנה מקדש בימיהם"]; היתר הוא שבמאמר בברכות איירי אף במי שאינו עוסק בהלכות עבודה, לעומת המאמר במנחות שאיירי רק באלו שעוסקין בהלכות עבודה. והחסר הוא שהמאמר בברכות איירי רק בתלמיד חכם גדול שיש לו "דעה יתירה עליונה", לעומת המאמר במנחות דאיירי גם במי שאינו תלמיד חכם גדול. והביאור הוא, שהמאמר במנחות עוסק במעלת הלכות עבודה המביאה את לומדיה למדריגה זו [כמבואר למעלה הערה 60], לכך "אף שאינו תלמיד חכם גדול כאילו נבנה בית המקדש בימיו", כי מעלת הלכות עבודה [ולא מעלת עצמו] היא זו המביאתו לכך. אך המאמר בברכות עוסק במעלת הגברא שניחון בדעה עליונה [המצויה רק אצל תלמיד חכם גדול], ומעלת הגברא היא עמו בתמידיות גם כשלא עסק בהלכות עבודה, שמציאותו המרוממת נדונת כבנין בית המקדש.

<> חוזר בזה למאמר במנחות [קי.] "אמר ריש לקיש, מאי דכתיב [ויקרא ז, לז] 'זאת התורה לעולה למנחה ולחטאת ולאשם', כל העוסק בתורה כאילו הקריב עולה מנחה חטאת ואשם".

<> פירוש - ריש לקיש בא להוסיף שלימוד תורה אינו שקול רק לעבודה, אלא להקרבת קרבן עצמו, שיש בזה דביקות יתירה אל ה'. ומדגיש זאת לעומת דברי רבי יוחנן, שאמר לפני כן [מנחות קי.] "אלו תלמידי חכמים העסוקין בהלכות עבודה, מעלה עליהם הכתוב כאילו נבנה מקדש בימיהם", ולא הזכיר להדיא שכאילו הקריב קרבן, לכך ריש לקיש מוסיף שכאילו הקריב קרבן. ואע"פ שלמעלה [לאחר ציון 56] כתב: "ומה שאמר [רבי יוחנן] כי תלמידי חכמים העוסקים בהלכות עבודה מעלה עליהם וכו', כי כאשר עוסקים בעצם העבודה, ואין עבודה בלא מקדש ובלא קרבן. לכך נחשב זה כאילו בית המקדש בנוי, ומקריב עליו קרבן, אשר הוא עוסק בעבודה". הרי שביאר שכוונת רבי יוחנן היא גם להקרבת קרבן ולא רק לעבודה, מ"מ רבי יוחנן עצמו לא הזכיר להדיא בדבריו תיבת "קרבן", לכך ריש לקיש בא להוסיף שכאילו הקריב גוף הקרבן.

<> כמבואר למעלה פ"א הערות 61, 310, פ"ד הערות 33, 71, 305, ובפרק זה הערות 56, 60, 85.

<> לשונו בח"א למנחות קי. [ד, צ.]: "ריש לקיש סבר כי העוסק בתורה כאילו הקריב עולה, כי הקרבן על ידו מתדבק האדם בו יתברך, ויוצא האדם ממדריגת הגשמית. ודבר זה נעשה על ידי התורה גם כן, וכמו שהתבאר למעלה" [ראה למעלה הערה 60]. ובדרשת שבת הגדול [רכח.] כתב: "הקרבן הוא התקרבות אל השם יתברך, אשר זה האדם שהוא בעל גוף, הוא מתרחק מן השם יתברך על ידי חטא. ולכך צריך קרבן שהוא התקרבות אל השם יתברך. והתורה מן הקרבן הוא עצם הסדר, כי השכל הוא הסדר... כי הבית מתחבר כאשר הוא מקרב העצים והאבנים, וסדר הבית כאשר מסודר בשכל שלו הוא הקירוב והחבור הגמור שממנו בא צורת הבית. ולפיכך המתעסק בתורת קרבנות, שהוא סדר החבור והקירוב, דבר זה הוא הקירוב הגמור, ונחשב כאילו מתעסק בקרבנות עצמם" [ראה למעלה הערה 52].

<> לשון הגמרא [מנחות קי.]: "אמר רבא, האי 'לעולה למנחה', 'עולה ומנחה' מיבעי ליה. אלא אמר רבא, כל העוסק בתורה אינו צריך לא עולה ולא חטאת ולא מנחה ולא אשם".

<> מחמת חטאו, והקרבן סוגר את הפער שנוצר בעקבות החטא, וכמבואר למעלה הערה 52.

<> לעומת החוטא שהיה רחוק, ולכך יש צורך לקרבו מחדש.

<> לשונו בח"א למנחות קי. [ד, צ.]: "ורבא סבר כי העוסק בתורה הוא עם השם יתברך מתדבק בו. וכל ענין הקרבן אינו רק לקרב האדם אל השם יתברך אחר שהיה רחוק. ואילו העוסק בתורה הוא עם השם יתברך מבלי הסרה, &**לכך**^ אינו צריך קירוב כלל, רק שהוא עם השם יתברך תמיד". ופירושו, כי ענין הקרבן הוא לקרב האדם אל ה' לאחר שהאדם נתרחק מחמת החטא, אך העוסק בתורה הוא כבר עם ה' ללא הסרה, ואין לו צורך בקרבן לקרבו, כי הוא כבר קרוב ועומד על ידי תורתו. ובתפארת ישראל פ"ע [תתשא:] כתב: "וזה אומרם כאן 'כל העוסק בתורה אין צריך לא חטאת וכו''. ודבר זה כי התורה היא שכלית נבדל מן החמרי, והחטא הוא חמרי נבדל מן השכל. וכשהוא עוסק בתורה, דבר זה הוא הסתלקות הגוף [ראה להלן ציון 86], ואז אין נמצא החטא שהוא מצד החומר. ולכך אמר שאין צריך לו קרבנות, אשר באים לכפר על מעשה גוף, כי מצד הגוף הגשמי החטא נמצא".

<> מקשה על עצמו, שאם העוסק בתורה אינו צריך קרבן כי הוא כבר קרוב ועומד, עדיין היה אפשר לומר שהעוסק בתורה הוא כאילו הקריב קרבן, כי אידי ואידי מקרבים את האדם אל ה'. ונהי שהעוסק בתורה אינו צריך קרבן, מ"מ הוא לכאורה עומד באותו מקום שעומד בו המקריב קרבן, והיה יכול להשוות ביניהם ולומר שהעוסק בתורה הוא כמקריב קרבן, וכפי שריש לקיש השוה ביניהם.

<> ואילו העוסק בתורה הוא תמיד עם השם יתברך, ולא רק לשעה. ודבריו צריכים ביאור, שגם אם יקריב קרבן עולה כל שעה יהיה תמיד עם השם יתברך, וכך הוא מי שעוסק בתורה, שעוסק בה כל שעה, ומהי העדיפות שיש לתורה על פני קרבן עולה. ואפשר לבאר זאת לפי דבריו להלן פי"א [לאחר ציון 47], שביאר שם שהמכבד תלמיד חכם הוא כאילו הקריב תמידים [ברכות י:], משום "שרק התורה יש לה מעלה זאת שהיא תמידית, לפי שכתוב [יהושע א, ח] 'והגית בו יומם ולילה'. והנה המכבד תלמיד חכם שיש לו מעלה התמידית, היא התורה, כאילו הקריב תמידים, שבזה מכבד השם יתברך תמיד, וזה נכון ואמת". ואף שיקריב עולה כל שעה, מכלל "לשעה בלבד" לא יצא. ועוד יש לומר, שהעוסק בתורה הוא תמיד עם ה' גם כאשר לא עוסק בתורה, לעומת המקריב קרבן שנמצא עם ה' רק לשעה. וכן אמרו חכמים [סוטה כא.] "תניא, את זו דרש רבי מנחם בר יוסי, [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', תלה הכתוב את המצוה בנר ואת התורה באור; את המצוה בנר, לומר לך מה נר אינה מגינה אלא לפי שעה, אף מצוה אינה מגינה אלא לפי שעה. ואת התורה באור, לומר לך מה אור מגין לעולם, אף תורה מגינה לעולם". ומאמר זה הביא למעלה פ"א [לאחר ציון 138], וכתב שם לבאר [לאחר ציון 148] בזה"ל: "כי התורה היא שכלית, וכל דבר שהוא שכלי אינו נופל תחת הזמן. ולפיכך אמרו שהתורה מגינה לעולם, כמו שראוי אל דבר שאינו תחת הזמן, אשר אין לו שנוי. אבל המצוה מגינה לזמן, מפני שהיא על ידי מעשה הגוף... והגוף יש לו התלות ושייכות בזמן. ולפיכך אין המצוה מגינה לעולם, כמו כל דבר שהוא גשמי, שהוא נופל תחת הזמן, ויש לו הפסק". וכל מה שביאר לגבי מצוה, כוחו יפה גם לגבי הקרבת קרבן, ולכך הקרבן אינו אלא לשעה.

<> לשון הגמרא [מנחות קי.] "אמר רבי יצחק, מאי דכתיב [ויקרא ו, יח] 'זאת תורת החטאת', [ויקרא ז, א] 'וזאת תורת האשם', כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת, וכל העוסק בתורת אשם כאילו הקריב אשם". ובתפארת ישראל פ"ע [תתש:] כתב: "ואין טעם הדבר מה שאמר 'כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת', שהתורה עומדת במקום אותה מצוה עצמה. שאם כן הוה ליה לומר 'העוסק בתורת סוכה' גם כן דהוא 'כאילו עשה סוכה'. ו'העוסק בתורת לולב כאילו עשה לולב', ולמה אמרו 'העוסק בתורת חטאת ועולה'".

<> בח"א למנחות קי. [ד, צ:] הרחיב יותר, וז"ל: "ופירוש זה, כי כאשר הוא עוסק בתורת עולה, יש לו דביקות יותר במה שהוא עוסק בדבר שעל ידו הדביקות, דהיינו קרבן עולה או חטאת או אשם, וזהו יותר ממה שהוא עוסק בשאר תורה. כי העולה על ידה דביקות מיוחד, והחטאת ג"כ על ידי החטאת דביקות מיוחד, שהוא דביקות של כפרה, ועל ידי שלמים יש לו דביקות של שלום, עד שכל קרבן וקרבן יש לו דביקות מיוחד... וכן העוסק בתורת חטאת, יש לו אותו דביקות שיש לאדם על ידי קרבן חטאת. ודמיון גמור יש לתורה אל קרבן, שהקרבן נאמר עליו [ויקרא א, ט] 'אשה ריח ניחוח', וכן התורה היא אש, והיא נחת לה' ברוך הוא". ובתפארת ישראל פ"ע [תתשב.] כתב: "ורבי יצחק אמר, כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת עצמו, והעוסק בתורת אשם כאילו הקריב אשם עצמו. ודבר זה יותר מעלה לתורה, כי לרבא צריך שיהיה עוסק ומתמיד בתורה. אבל לרבי יצחק רק שעוסק בתורת חטאת לבד כאילו הקריב חטאת. וזה כי אין ענין הקרבן רק ההתדבקות בו וההתקרבות אליו יתברך, כמו שאמרנו. וכאשר עוסק בתורת חטאת, יש לו אותו התקרבות עצמו אשר קונה על ידי החטאת. ולכך העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת".

<> כי בגמרא [מנחות קי.] הובאו ארבע דעות ביחס של תורה וקרבנות; (א) דעת רבי יוחנן שאמר "תלמידי חכמים העוסקים בתורה בלילה, מעלה עליהן הכתוב כאילו עסוקים בעבודה". (ב) דעת ריש לקיש שאמר "כל העוסק בתורה, כאילו הקריב עולה מנחה חטאת ואשם". (ג) דעת רבא שאמר "כל העוסק בתורה, אינו צריך לא עולה ולא חטאת ולא מנחה ולא אשם". (ד) דעת רבי יצחק שאמר "כל העוסק בתורת חטאת, כאילו הקריב חטאת. וכל העוסק בתורת אשם, כאילו הקריב אשם". ריש לקיש הוסיף על דעת רבי יוחנן, שהעוסק בתורה כאילו עשה את גוף הקרבן, ולא רק שעשה עבודה [כמבואר למעלה לאחר ציון 72]. רבא הוסיף על דעת ריש לקיש להורות שהדביקות של תורה היא לא רק לשעה [וכקרבן], אלא דביקות תמידית [כמבואר למעלה לאחר ציון 79]. ורבי יצחק הוסיף על דעת רבא, שלרבא בעי שיהיה עוסק ומתמיד בתורה, אך לרבי יצחק סגי שיעסוק בתורת חטאת בלבד כדי להגיע לאותה דביקות [כמבואר בתפארת ישראל פ"ע, והובא בהערה הקודמת].

<> כמצויין בהערה 74.

<> אודות שעל ידי התורה יש סלוק הגופני, כן כתב בתפארת ישראל פ"ע [תתשא:], והובא בהערה 79.

<> בדר"ח פ"א מי"ג [שמח:] ביאר בשני אופנים כיצד התורה נותנת חיים לאדם, וז"ל: "כי האדם שנקרא שמו 'אדם' על שם שהוא מן האדמה [ב"ר יז, ד], שהיא בעלת חומר, ודבק בחומר האדם ההעדר... ולפיכך צריך האדם להוסיף בתורה השכלית, שהיא הפך החומר, והיא חיותו של אדם. וגם שעל ידי התורה יש לו דביקות בו יתברך... כי אם לא היתה התורה, לא היה לאדם בעל חומר, דביקות בו יתברך, ולפיכך בתורה יש החיים". נמצא שביאר שם שני טעמים כיצד התורה נותנת חיים; (א) שכליות התורה מפקיעה את האדם מההעדר הדבק בחומרו. (ב) על ידי התורה יש לאדם דביקות בה', שהוא מקור החיים [תהלים לו, י]. וכאן שילב ביניהם, שכתב: "לדברי הכל התורה שנתן השם יתברך לאדם על ידה הקירוב והדביקות הגמור אל השם יתברך, כי התורה היא שכלית, ועל ידי התורה סלוק הגופני, ויש לו דביקות עם השם יתברך".

<> כי מעלות התורה חלות על לומדיה [כמבואר למעלה פ"ד הערה 228, פ"ו הערות 37, 69, ופ"ז הערה 23], והואיל ונתבאר כאן ש"התורה שנתן השם יתברך לאדם, על ידה הקירוב והדביקות הגמור אל השם יתברך, כי התורה היא שכלית" [לשונו למעלה], לכך זו מעלת "התלמיד חכם שיש לו התורה", ש"אין אל מעלתו גבול והשלמה", כמשפט השכל שאינו בא לידי השלמה, וכמו שמבאר והולך.

<> "מישיבה לישיבה וממדרש למדרש" [רש"י שם].

<> "שילכו מבית המדרש לבית הכנסת, ומבית הכנסת לבית המדרש אחר" [רש"י מו"ק כט.].

<> כפי שכתב בח"א לכתובות קד. [א, קסא.], וז"ל: "כי יש לצדיק תכלית המנוחה", ושם מבאר כיצד יש לצדיק תכלית המנוחה לאחר שנפטר מן העולם. זאת ועוד, כי התורה מעניקה מנוחה לאדם בעולם הזה מעין עולם הבא, וכפי שכתב בדר"ח פ"ו מ"ח [ערב.], וז"ל: "מדריגה זאת שתתן התורה לאדם בעולם הזה מעין עולם הבא, דהיינו כמו אברהם יצחק ויעקב שנתן להם חיים של טובה ושלוה ומנוחה. והרי אף השבת הוא מעין עולם הבא... וגם בשאר צדיקים אפשר לומר כך... שיטעים את הצדיק מעין עולם הבא במה". לכך "בודאי יש להם מנוחה", הן בעוה"ז והן בעוה"ב.

<> לשונו בתפארת ישראל פט"ז [רמ:]: "כי מעלת האדם מצד השכל, ומצד הזה האדם חסר... ואף אם ימצאו פרטיים שהם בעלי שכל, מכל מקום אין בדבר זה השלמה כלל. כי האדם נברא בכח על השכל, ואף אם הוציא שכלו אל הפעל, עדיין אין כאן שלמות, כי תמיד הוא בכח יותר לצאת אל הפעל, ואין כאן השלמה כלל... כי תמיד אפשר לו להוסיף על השכל... שמוציא האדם שלמותו אל הפעל תמיד להתחכם". ואמרו חכמים [דב"ר ב, כו] "מי שאוהב תורה אינו שבע תורה". ונאמר [תהלים קיט, צז] "מה אהבתי תורתך כל היום היא שיחתי". הרי שאין שביעה וסוף לתורה. ואודות שההשלמה היא בגמר הדבר, כן נתבאר למעלה פ"א הערה 281, קחנו משם.

<> שמות כה, י "ועשו ארון עצי שטים אמתים וחצי ארכו ואמה וחצי רחבו ואמה וחצי קומתו".

<> לשונו להלן פי"ב [לפני ציון 17]: "כי כאשר כבר אמרנו כי אין התורה אצל האדם בשלימות... כי אמות הארון השלם שבורות, לומר לך כי אין התורה אצל האדם בשלימות". וכן הוא בכד הקמח לרבינו בחיי ערך גאוה, וכן כתב בפירושו לחומש [שמות כה, י] בשם חז"ל ש"כל אמות של מקדש היו שלמות חוץ משל ארון שהיו שבורות... מכאן לתלמיד חכם שצריך שיהיה שפל וענו ולבו נשבר בקרבו" [הובא למעלה פ"ב הערה 40]. והרב שעוועל ז"ל מציין שם [ציון 71] שלא מצא מקורו בחז"ל. וראה בתורה שלמה [שמות כה, י (אות קה)] ובבעל הטורים וכלי יקר שם. @**ובתפארת ישראל**^ ס"פ לה כתב: "כל ענין הלוחות היה לפי מה שראוי אל דבר שהוא מעשה אלקים [שמות לב, טז]. וכן שעורן בעצמם, שהיו ששה טפחים על ששה טפחים [נדרים לח.]. כי ששה טפחים אמה שלימה [מנחות צח.], בלי תוספות ובלי מגרעת". וקשה, שכאן מבאר ששיעורי הארון היו בדוקא אמות שבורות "לומר לך כי אין התורה אצל האדם בשלימות", ואילו אמות הלוחות היו בדוקא שלימות, ולא שבורות. אמנם הם הם הדברים. הלוחות הם מעשה אלקים, ולכך הם נעשים בשלימות גמורה, ובאמה שלימה. אך הארון נעשה על ידי בצלאל [שמות לז, א, ורמב"ן שמות לו, ח], והוא מעשה אדם, ולכך אצל הארון בדוקא האמות היו שבורות. וזהו דיוק לשונו כאן שכתב "כי אמות הארון שבורות, לומר לך כי אין התורה &**אצל האדם**^ בשלימות". וראה שם בתפארת ישראל הערה 83 במה שנתבאר שם לגבי הלוחות השניות.

<> לשונו בגבורות ה' פמ"ה [קעא.] כתב: "כי הדבר שהוא מתנועע תמיד מבלתי מגיע אל התכלית, אז נדע כי זה הנמצא חסר שלימות בעצמו. שאם היה בעל שלימות, היה מגיע אל המנוחה, שהוא השלמה. אבל התנועה אין בה שלימות גמור" [הובא למעלה פ"ג הערה 100]. ובדר"ח פ"ב מ"ב [תקכא:] כתב: "מי שאינו בשלימות בפעל, הנה עומד אל ההשלמה... אבל כאשר הוא יושב ונח, כאילו הגיע כבר אל ההשלמה". ושם פ"ג מט"ז [תיב:] כתב: "העולם הבא יש שם ישיבה והנחה. ודבר זה מורה על כי האדם בשלימות בפועל, ואינו מתנועע אל ההשלמה, רק כבר הוא שלם, וכל אשר הוא שלם הוא נוח ויושב". ושם פ"ד תחילת מי"ח [שעב:] כתב: "כל מנוחה היא בסוף, כי התקון הוא שיבא אל המנוחה בסוף... המנוחה והשלימות הוא בעולם הבא, שהוא בסוף" [הובא למעלה פ"א הערה 54]. ושם פ"ה מ"ט [רפו:] כתב: "הדבר שהוא שלם ראוי אליו השביתה והמנוחה... והנה תראה המנוחה שייך אל דבר שהושלם והוא בפועל, ואז הוא בעל מנוחה. אבל כאשר לא הושלם ואינו בפועל, אז שייך אליו התנועה". ובסמוך [לפני ציון 115] כתב: "שכל מנוחה היא תכלית". ואמרו חכמים [סוטה מ:] "אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד", ופירש רש"י שם "אלא למלכי בית דוד - שחלק להם המקום כבוד להראות שמלכותו שלימה" [שמעתי מידי"נ הרה"ג ר' הדר מרגולין שליט"א]. דוגמה לדבר; שבת נקראת "תכלית מעשה שמים וארץ" [תפילת ערבית דשבת], כי הואיל והקב"ה נח ביום השביעי, בהכרח שזה מורה שהגיע אל תכליתו, שאל"כ, לא היה נח ביום זה, אלא היה ממשיך במלאכתו, וכמבואר בתפארת ישראל פ"מ [תרח:], ויובא בסמוך הערה 101. וראה להלן פט"ו הערה 56, ופי"ז הערה 95.

<> "שאם משיג דבר אחד, אפשר להשיג יותר, ולכך אין השכל בא אל השלמה" [לשונו למעלה לפני ציון 92]. והנה למעלה פ"א [לאחר ציון 242] הביא את דעת רבי טרפון שמעשה גדול מתלמוד [קידושין מ:], משום ש"סבר רבי טרפון מעשה גדול, בשביל שהיה סובר כי המעשה הוא השלמת האדם, שיושלם האדם עצמו על ידי מעשה. ואף כי התורה בודאי יש לה מעלה עליונה מצד שהתורה היא שכלית, מכל מקום לענין זה שהמצוה משלמת האדם, שהאדם שלם, וזה הוא יותר גדול... דמיון זה; כי אף כי היין יותר נחשב מן הלחם, כי היין 'משמח אלקים ואנשים' [שופטים ט, יג], מכל מקום הלחם מפרנס ומשלים את האדם. ולפיכך מעלת הלחם, שבו יושלם האדם, יותר עליון מן היין, שהוא תוספת המדריגה, ולא יושלם האדם על ידו. וכך המעשה שהוא השלמת האדם כמו שהתבאר, הוא יותר מן התורה, שאינה השלמת האדם, ולפיכך סבר המעשה גדול". ולפי דבריו כאן היה יכול לומר גם שלא שייך השלמת האדם בתלמוד, "שאם משיג דבר אחד, אפשר להשיג יותר, ולכך אין השכל בא אל השלמה". לכך מעשה גדול, כי יש למעשה השלמה, לעומת תלמוד, שאין בו השלמה.

<> "חלופי ההשגות יקרא 'מחיל אל חיל', כי מן השגה אחת מגיע והולך אל השנית, ומתחייב האחרת, ומן השלישית הרביעית, עד שחוזר חלילה. כי ההשגות כולם מתחייבים זה מזה, וזה נקרא 'ילכו מחיל אל חיל'" [לשונו להלן].

<> נראה שכוונתו לדברי חכמים [מו"ק כט.] "כל היוצא מבית הכנסת לבית המדרש, ומבית המדרש לבית הכנסת, זוכה ומקבל פני שכינה, שנאמר [תהלים פד, ח] 'ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלקים בציון'. אמר רב חייא בר אשי אמר רב, תלמידי חכמים אין להם מנוחה אפילו לעולם הבא, שנאמר 'ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלקים בציון'". הרי המאמר הראשון מבאר את התיבות "יראה אל אלקים בציון" שהוא "זוכה ומקבל פני השכינה". וכך גם כוונת המאמר השני, שכאשר הת"ח הולך מחיל לחיל, שמשיג את כל מה שיכול להשיג מאתו יתברך, אז הוא לבסוף "זוכה ורואה פני השכינה". ולמעלה פ"ד [לפני ציון 40] כתב: "זוכה ומקבל פני שכינה לגמרי, להיות במחיצת הקב"ה, כאשר הוא שכלי לגמרי".

<> דע, שבתפארת ישראל פכ"ז [תיא:] הביא שלשה הסברים לכך שהתורה ניתנה בשבת, וכלשונו: "קבלת התורה ביום השבת [שבת פו:]. וזה מפני כי הקבלה יותר ראויה ביום השבת, וזה מפני שהוא יום שבאה בו הברכה מעליונים לתחתונים, דכתיב [בראשית ב, ג] 'ויברך אלהים את יום השביעי וגו''. הרי יום השביעי מוכן שתבא הברכה מעליונים לתחתונים. ומפני זה הוא מוכן שתבא התורה מן עליונים לתחתונים גם כן, שאין לך יותר מן התורה, שכולה ברכה. ואין לך יום שראוי שתבא לעולם רק יום השבת, שהוא יום מיוחד להגעת הברכה אל התחתונים. &**ועוד**^, כי יום השבת הוא קדוש ונבדל מן הגשמי, במה שאין בו מלאכה... ולפיכך ראוי שתנתן בו התורה, שהיא שכל גמור מופשט מן הגשמי. &**ומכל שכן**^, כי יום השבת הוא השלמת העולם, ונתינת התורה לעולם הוא השלמת העולם", ושם הערות 49-56. ובדר"ח בביאור משנת "כל ישראל" [צב:, צה:] ביאר כהסברו השלישי שם. וכאן יביא הסבר רביעי [להורות שאין שביתה לשכל], והביאו בדר"ח פ"ב מ"ח [תרנג.] ובח"א לגיטין לח: [ב, צו:], ודבריו שם יובאו בהערה 105.

<> פירוש - התורה ניתנה בשבת להורות שהמנוחה שיש בעולם [שבת] אינה חלה על התורה, כי אין שביתה מתורה, וכמו שמבאר.

<> לשונו בתפארת ישראל פ"מ [תרח:]: "ואם תאמר, ולמה באה ההוראה על שהוא יתברך פועל הכל במה שינוח ביום השביעי, אדרבא, יש לעשות מלאכה כל ששה ימים, וזה יהיה הוראה כי הוא יתברך פעל הנמצאים בששת ימים. ואין זה קשיא, כי ההוראה היא בשבת להודיע כי הוא יתברך פעל הכל והשלים הכל. וזה, כי גם השמים הם פועלים, אבל אין מנוח להם. וזה כי אין בפעולתם ההשלמה, ומאחר שאין בפעולתם ההשלמה, אין כאן שביתה והפסק, כי השביתה וההפסק מורה על ההשלמה. אבל השם יתברך, כיון ששבת, יש בפעולתו ההשלמה. ולפיכך השם יתברך אשר שבת ביום השביעי מכל מלאכתו, מורה דבר זה שמלאכתו בשלמות, ואין עוד חסרון. וכיון שאין חסר דבר, שייך בזה שביתה". ובאור חדש [צג:] כתב: "רז"ל בפרק קמא דמגילה [יב:] דרשו 'ביום השביעי כטוב לב המלך' [אסתר א, י], אמר רבא, יום השביעי שבת היה, שישראל אוכלין ושותין מתחילין בדברי תורה ובדברי שירות ותשבחות, אבל אומות העולם שאוכלין ושותין, אין מתחילין אלא בדברי טפלות... רז"ל באו לומר כי יום הז' הוא מיוחד להשלמה, לכך בו נאמר 'לב המלך', כיון שכל סעודת המלך אחשורוש בשביל שיהיה האדם מושלם, ויום השביעי, שהוא שבת, הוא מיוחד להשלמה. ונעשה ביום הזה מעשה של ושתי, שאמרו להביא לפניהם ושתי, כי תכלית השלמת האומות דברים גופנים, כי האומות הם גופניים בעצמם, ולכך כאשר הם מגיעים להשלמתם הם דביקים בגופניים לגמרי... אבל ישראל השלמתם הוא התורה האלקית, כי כל אחד ואחד השלמתו לפי מה שהוא". ובגו"א ויקרא פכ"ג אות ט כתב: "כי השבת היא שביתה ותכלית... שהרי יש בו שביתה והפסק ממלאכה, לכך נקרא 'שבת', שלשון שביתה מלשון הפסק, וזה ידוע מאוד". ובבאר הגולה באר הרביעי [רב:] כתב: "כי השבת הוא שהשם יתברך ברא העולם והשלים אותו. לכך צוה השם יתברך שישבות האדם ביום הזה ששבת השם יתברך ממלאכתו, והשלים אותו". ובתפארת ישראל פס"ט [תתרפד:] כתב: "כי שם 'שבת' בא על השלמה, ששבת והשלים הכל", וראה שם הערה 67. ובח"א לשבת קיט. [א, סג.] כתב: "השבת היא השלמה לעולם, שבו נשלם שמים וארץ וכל צבאם... והרי 'ויכולו' [בראשית ב, א] רצה לומר שכלה ונשלם הדבר, שהוא שלם, ראוי שלא יהיה בו חסרון". וכן הוא בנצח ישראל פי"ט [תכה.], שם פל"ו [תרעז:], ובח"א לב"ק לב: [ג, ו.], ועוד. וראה להלן פט"ו הערה 56.

<> פירוש - אע"פ שהתורה נבראה אלפיים שנה קודם לבריאת העולם [ב"ר ח, ב], והתורה קדמה לעולם [שבת פח:, ונדרים לט:, וראה אודות כך למעלה פ"א הערה 265], מ"מ התורה יצאה לפועל ולגלוי במתן תורה שהיתה בשבת, והיציאה לפועל היא נחשבת ל"בריאת התורה". ובתפארת ישראל פל"ז [תקס:] כתב: "היה משמע כי התורה היתה כבר בפעל בעולם קודם נתינתה, וזה אינו, כי בנתינתה נמצאת בפעל בעולם. ומה שאמרו [שבת פח:] שהתורה נבראת תתקע"ד דורות קודם שנברא העולם, לא היה דבר זה בפעל כלל" [הובא למעלה פ"א הערה 267]. ואודות שהיציאה לפועל נחשבת בריאה, כן כתב בגו"א ויקרא פי"ב אות א, וז"ל: "כמו שהבריאה הוא תיקונם, הכי נמי תורתם היא תקון הוויתם... הכל שם 'בריאה' הוא". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקמג.] כתב: "דע כי הוא יתברך הוציא את הנמצאים כולם לפעל המציאות בששת ימי בראשית". ובהקדמה ראשונה לגבורות ה' [ד] כתב: "מעשה בראשית... שהקב"ה המציא המציאות, ובאיזה ענין יצאו לפעל ונמצאו... שהחכמה של מעשה בראשית, יציאתם לפעל, ונמצא השם יתברך לזולתו, שהרי המציא אותם". וצרף לכאן דבריו באור חדש [עב:], שכתב: "הה"א הוא מורה על הידיעה, שכן נקרא 'ה"א הידיעה'... ונראה כי מה שהה"א דוקא ה"א הידיעה, מפני שהשם יתברך ברא עולמו בה"א [מנחות כט:], ובה"א היה נגלה ונמצא, כי כל העולם נמצא ונגלה בה"א, ולכך הה"א עושה כל דבר נגלה ונודע, והוא ה"א הידיעה". הרי שבריאת העולם היא מעשה של גלוי וידיעה של הנמצאים.

<> כי ביום שאמורה להיות שביתה בעולם [שבת], התורה נבראה ויצאה אל הפעל, הרי שאין שביתה ומנוחה לתורה.

<> כמבואר בהערה 101. ולכאורה בכמה מקומות כתב להיפך, שאין השלמה ומנוחה לגשמי, אלא רק לנבדל. וכגון, בתפארת ישראל פ"מ [תרכג.] כתב: "והקדושה גם כן במן, כלומר שמה שלא ירד מן בשבת מורה שהיום קדוש. שכל הויה היא בזמן, וכל זמן הוא תולה בתנועה, וכל תנועה היא לגשם שאינו קדוש. ולכך כל הויה אין בה קדושה מטעם אשר אמרנו. ולכך קדושת שבת היה גורם שלא היה בו הוית המן. ואף על גב שהשבת ודאי יש בו התהוות טבעי, כי הדבר הטבעי אין ראוי שיהיה לו שביתה, כי מדרגת הטבעי אינו כל כך. כמו שאין בני נח מצווים על השבת [סנהדרין נח:], מפני שהם טבעיים חמריים, &**ואין לטבע החמרית שביתה והשלמה**^, כמו שידוע לנבונים. וכן הדברים הטבעיים לשפלות מדרגתם, אין להם מדרגת השבת. אבל המן שלא היה טבעי, לא ירד בשבת, כי אין הויה בשבת, ודבר זה מבואר". ובגבורות ה' ר"פ מה כתב: "למה ישראל מצווים יותר על השבת מכל האומות, לכך אמר [דברים ה, טו] 'וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים וגו'', כי ראוי השבת לישראל בפרט... העכו"ם במה שאינם שלימי צורה במה שראוי שיושלמו, אמרו חכמים עליהם 'כותי ששבת חייב מיתה'... דבר הגשמי אינו בעל השלמה. וכל דבר שהוא נבדל מן הגשם, הוא בעל השלמה... וכאשר השם יתברך סלק אותך מן העבדות, מורה שיש בישראל מעלת השלמה, לכך צוך יום השבת, ודבר זה אמת ברור ופשוט". ובדר"ח פ"ה מ"ט [רפט:] כתב: "כל דבר שיש לו קדושה, כמו ישראל והארץ, ראוי שיהיה בא לכלל מנוחה ושביתה. כי התנועה היא לגשם, כאשר ידוע מענין התנועה שהיא לגשם. ולפיכך בני נח שהם חמרים בעלי גשמות, אם הם רוצים לשבות, מה שאין ראוי לדבר שהוא בעל גשם, והם רוצים להלביש עצמם במדריגה נבדלת, חייבים מיתה. וישראל שיש להם מדריגה קדושה בלתי גשמית, ראוי שיהיה להם השביתה מן התנועה, דהיינו המלאכה... ולפיכך נתן לישראל, שהם קדושים, יום קדוש ושביתה" [ראה להלן פי"ז הערה 92]. ובח"א לסנהדרין נח: [ג, קסג:] כתב: "לפיכך גוי ששבת חייב מיתה, וזה מפני כי השביתה הוא מצד שהוא בפעל, ואין שייך דבר זה לגשמי, והגוי כאשר שובת נכנס במדריגה אשר אינה ראויה לו כלל, כי אין ראוי לו השביתה. ואשר יכנס במדריגה אשר אין מציאות אליו עמה ונעדר ממנו אותה מדריגה, הוא יקבל העדר... &**אבל ישראל שנתן להם התורה, ונמצאו בפעל השלימות, ולהם ראוי השביתה דוקא**^, ואם לא היה להם השביתה כאילו היו עדיין בכח, ולכך אם אינו שובת חייב מיתה, כי יחסר ממדריגתו". [וכן חזר וכתב בקיצור בח"א שם לדף צט: (ג, רכז:)]. הרי שביאר שנתינת התורה לישראל מחייבת אותם בשביתה, ואילו כאן מבאר שרק לדברים הגשמיים יש שביתה, אך אין שביתה לתורה, ולכך התורה ניתנה בשבת. וצ"ע. וראה סוף הערה הבאה בישוב לשאלה זו.

<> לשונו בדר"ח פ"ב מ"ח [תרנג.]: "אמרו בפרק רבי עקיבא [שבת פו:], הכל מודים כי בשבת נתנה התורה לישראל. ולמה נתנה תורה בשבת. שאם נתנה תורה בחול, היה האדם אומר שכשם שיש שביתה למלאכה, שהיא בחול, כך יש שביתה מן התורה. ולכך נתנה התורה בשבת, שהוא שביתה מן המלאכה, ואינו שביתה לתורה. ועתה ימי החול הם קל וחומר; אם השבת, שהם ימי שביתה מן המלאכה, אינו יום שביתה מן התורה, ימות החול שאינם ימי שביתה מן המלאכה, אינו דין שלא תהא שביתה מן התורה. ועוד, כיון שהאדם בריאתו בעצמו שלא יהיה בעל הנחה ובעל השלמה, וכאשר בא השבת, אם לא נתנה התורה, היה האדם בעל הנחה ובעל השלמה, ודבר זה אין ראוי לאדם, כי [איוב ה, ז] 'האדם לעמל יולד'. ולפיכך נתנה תורה בשבת, ועתה מצד התורה אין האדם בעל הנחה ובעל השלמה... בשביל שהאדם לעמל יולד, ואי אפשר שיהיה האדם בלא עמל, ולפיכך העמל שיש לישראל ביום השבת הוא עמל תורה, וזהו מצד השכל". ובח"א לגיטין לח: [ב, צו:] כתב: "כי השבת ניתן שהאדם יהיה פנוי מן המלאכה, ויהיה פנוי אל התורה שהוא השלמת הנפש. כי בתורה ימצא הנפש מרגוע. ולכך הכל מודים שבשבת נתנה תורה לישראל [שבת פו:]. וזה להשלמת נפש ישראל, ולכך אמרו [ביצה טז.] נשמה יתירה נתנה לאדם בשבת. ומכח זה יש לאדם השכל יותר. וכן כתב הראב"ע ז"ל [שמות כ, יא], שיפנה האדם אל התורה בשבת" [ראה להלן פי"א הערה 129]. ובזוה"ק [ח"ב רה:] איתא "יום השבת איהו יומא דנשמתין יומא דאורייתא". ובירושלמי [שבת פט"ו ה"ג] אמרו "לא ניתנו שבתות וימים טובים אלא לעסוק בהן בדברי תורה". @**ויש לדון בדבריו**^, שלכאורה מתבאר כאן שהתורה ניתנה בשבת בדרך של "אף על פי"; אף על פי שהשבת היא יום מנוחה, מ"מ אין מנוחה זו חלה על התורה, כי אין מנוחה לשכל. ולפי זה אין שייכות בין התורה לשבת, ואדרבה, מתן תורה בשבת בא לאפוקי משבת, ולומר שלמרות ששבת היא יום מנוחה, מ"מ מנוחה זו נדחת מפני התורה. וברור הוא שאין לומר כן, כי לפי זה אין שום דבר של "שבת" במתן תורה, ואדרבה, התורה ושבת עומדות בבחינת "זה לעומת זה", וזה לא יתכן. @**ובספר "זאב יטרף"**^ על שבת, פרק כב, עמד על קושי זה בדברי המהר"ל, ויישב זאת בטוב טעם, ומחמת חביבות דבריו נבאם בהרחבה, וז"ל: "שתי בחינות הן בשבת; אחת ביחס לששת ימי חול שקדמוה, ואחת ביחס לעצמה. לגבי שאר ימי השבוע אין יום השביעי אלא יום השלמה ומנוחה, וכמו שכתב המהר"ל [כאן] ש'העולם הזה הגשמי יש לו השלמה, ולכך יש לו שבת על שהעולם נשלם'. ולפיכך כי באת שבת באת מנוחה [רש"י בראשית ב, ב], שכאשר נשלם עולם הגשמי, כדכתיב [בראשית ב, א] 'ויכולו השמים והארץ וגו'', אז באה שבת ומנוחה, 'כי המנוחה היא בהשלמת הדבר' [לשון המהר"ל כאן (לפני ציון 95)]. אבל שבת ביחס לעצמה אין לה השלמה כלל, דמצד בחינת עצמה היא מעין עולם הבא [ברכות נז:], יום שכולו שבת, ואין בו שיעור וקצבה. כל ששת ימי בראשית נאמר בהם 'ויהי ערב ויהי בקר יום אחד' [בראשית א, ה], 'יום שני וכו'' [שם פסוק ח], אולם בשבת לא נאמר 'ויהי ערב ויהי בקר יום השביעי'. שכל הימים זמנם מוגבל, וכולם בני ערב ובקר הם, ותו לא. מיהו שבת, שמעין עוה"ב היא, אין זמנה מוגדר בין תחומי ערב ובקר ויום ולילה, כמו שעולם הבא אין בו שיעור וקצבה, ואין לו סוף, כך שבת אין בו שיעור וקצבה, ואין לו סוף. [וראיתי בשם הבעל אבני נזר שבשבת נאסרה מלאכה לעולם, אלא למוצאי שבת חזרה והותרה בהבדלה]. ונמצינו למדים שכאשר הושלמה מלאכת ששת ימי חול, כדכתיב 'ויכולו השמים והארץ וכו'', ואז באה מנוחה לעולם הגשמי, עם מנוחה זאת נתבצר מקום ליצירת עולם הרוחני של שבת, שאין בה השלמה וסוף, ואינה באה לידי גמר של 'ויכולו' ולידי מנוחה גמורה. נמצא שמנוחת עולם הרוחני של שבת יש בה מנוחה ואינה מנוחה; ודאי מנוחה קרינן לה, שאין בה עמל ויגיעה. אבל אינה מנוחה, לפי שאין בה השלמה וסוף, ומופקעת מהקצבה והגבלה. ומצד בחינה זו, שדומה שבת לעולם הבא שאין בו גבול ותחום, ראוי הוא למתן שכל התורה, שאין מנוח לו, ואין השלמה אליו, כי גם שכל התורה אין בו גבול וסוף. וכשם שכל המענג את השבת נותנין לו נחלה בלי מצרים [שבת קיח.], כך התורה שניתנה לישראל בשבת, היא נחלה בלי מצרים, ואין שיעור לחכמתה, ואין קץ להשגותיה. והשתא מובן היטב שמה שכתב המהר"ל 'ולפיכך נתנה תורה בשבת להורות כי השכל אין מנוח לו ואין השלמה אליו, כי השבת מיוחד אל השלמה והשביתה' [לשונו כאן (לאחר ציון 98)]. פירושו, דמשום ששבת מיוחדת לשביתה מן המלאכה של ששת ימי חול, ולהשלמת עולם הגשמי, על כן מיוחדת היא נמי ליצירת עולם חדש הדומה לעולם הבא. ואע"פ שמנוחה מעמל ויגיעה יש בה, מנוחת השלמה אין בה. עולם חדש זה של שבת שאין בו השלמה ואין בו קץ וסוף, אין זמנו אלא לאחר שהושלם ונח עולם הגשמי של ששת ימי חול. זאת אומרת אחר מנוחת ההשלמה של 'ויכולו', שמאז ואילך בלתי נודע בו מה זו השלמה ומה זו מנוחה, ואז נמי זמן מתן תורה, אשר כל העוסק בה, ממנו והלאה מנוחה והשלמה. לכך לכולי עלמא בשבת ניתנה תורה לישראל, והכל מודים שניתנה דוקא לתלמידי חכמים שאין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא". ודפח"ח. ומבואר היטב שאכן מתן תורה משתייך בעצם לחלק של שבת המופקע מ"ויהי ערב ויהי בוקר", שלשניהם אין גבולות וקצבה. ואע"פ שמנוחת שבת אינה חלה על שכל התורה, מ"מ חלק העוה"ב של שבת הוא המכשיר את השבת להיות היום שבו תנתן תורה. @**ומעתה מיושבת**^ השאלה ששאלנו בהערה הקודמת [דכאן מתבאר שיש מנוחה לגשמי ולא לשכלי, ואילו בשאר מקומות ביאר להיפך, שאין מנוחה לגשמי, אלא רק לרוחני, ולכך גוי ששבת חייב מיתה]. דנתבאר לפנינו שיש לשבת שתי פנים; הפן האחד הוא שביתה מששת ימי המעשה, והפן השני הוא עולם שאין בו גבולות ושיעורים. לכך הענין מתחלק בהתאם; השביתה מששת ימי המעשה ישנה רק בעולם גשמי המגיע להשלמתו, דכאשר העולם הגשמי מגיע להשלמתו אז באה שבת ובאה מנוחה. ועל כך ביאר המהר"ל שאי אפשר שדבר שהוא לגמרי חומרי יגיע אל השלמתו, כי אין השלמה לדבר שהוא מתנועע בתמידיות. לכך שביתה זו אינה נמצאת אלא אצל ישראל, אך לא אצל אומות העולם, שהן אינן באות אל השלמתן. אך הפן השני של שבת [עולם ללא מצרים וגבולות] אינה נמצאת כלל בעולם הגשמי של "ויהי ערב ויהי בוקר", אלא בעולם המופקע לגמרי מגבולות וקצבה, ואין בו כלל "ויהי ערב ויהי בוקר". וחלק זה של שבת אינו נמצא כלל בעולם הגשמי, והוא החלק המשתייך בעצם למתן תורה. נמצא שיש בזה ג' דרגות; (א) דבר גשמי שלעולם נמצא בתנועה, ואינו מגיע אל השלמתו ["גוי ששבת חייב מיתה"]. (ב) דבר גשמי המגיע אל השלמתו [ישראל, קדושת הארץ בשמיטה]. (ג) דבר רוחני עליון המופקע מגבולות וממנוחה [חלק העוה"ב של שבת]. וראה להלן פי"ז הערה 97.

<> לשונו בדרוש על התורה [י:]: "ומפני שנברא האדם לעמל, לכך נצטוו ישראל למנות ממחרת יום טוב של פסח [ויקרא כג, טו]... צוה למחרת מיד על שיתחילו להכנה לתורה, לספור מספר הימים אשר יעברו, עד כי יהיו מוכנים לקבל עול התורה ומצות. לבל יעלה על דעתן לומר הנה אנחנו בני חורין לגמרי כאשר הוציאנו ממצרים מבית עבדים. דכל עוד היות האדם על האדמה, איננו בן חורין, אבל לעמל הוא יולד. ולא אמרה תורה להתחיל הספירה ביום טוב עצמו, כי הוראת התחלת הספירה היא על העמל... ויום טוב ראשון מורה על החירות, ואיך יהיו שני דברים הפכיים, דהיינו החירות והעמל בזמן אחד יחד, כי אין ההפכיים נמצאים יחד. ומכל מקום למחרת מיד, בלי עוד הפסק זמן, היה צורך שיהיו מכינים את עצמם לקבלת העמל הזה ועולו". וקשה, מדוע המקרא [איוב ה, ז] "אדם לעמל יולד" חל על שבת קודש [לכך התורה ניתנה בשבת], ואינו חל על יום טוב של פסח [לכך הספירה מתחילה רק למחרת השבת]. ואולי הוא משום שיו"ט של פסח מורה על חירות, ויל"ע בזה. @**ועוד יש לעיין**^, דהרמ"א באורח חיים סימן רצ סעיף ב כתב: "פועלים ובעלי בתים שאינן עוסקים בתורה כל ימי השבוע, יעסקו יותר בתורה בשבת מתלמידי חכמים העוסקים בתורה כל ימי השבוע. והתלמידי חכמים ימשיכו יותר בעונג אכילה ושתיה קצת, דהרי הם מתענגים בלמודם כל ימי השבוע". וכן בהקדמה לדר"ח [מח.] ביאר שעיון בדברי הלכה עלול להביא לבטול עונג שבת, לעומת עיון בדברי אגדה, שהאגדה מושכת לבו של אדם. וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן שבשבת יש לעמול בתורה, כי אין שביתה לשכל. וצ"ע.

<> מן ההשגה השניה.

<> כן ביאר בגו"א בראשית פכ"א אות כח את דברי רש"י בביאור הפסוק [בראשית כא, לג] "ויטע אשל", שרש"י כתב שם "פרדס להביא ממנו פירות לאורחים בסעודה", וכתב שם: "כי יסוד נטיעת החכמה נקרא 'פרדס', כי כמו שהפרדס יש בו נטיעות, והנטיעות מוציאים פרי, כך היה אברהם נוטע נטיעות המושכלות שראוי לקרותן 'נטיעה'... ומן מושכל הנמצאות אשר הם נטיעות חזקות ראשונות לשכל, הם עושים פרי להוציא מושכלות שניות ממנו. וזהו שנטע אברהם, שהיה עורך ומסדר סדר החכמה, שרשים אמתים בהקדמות חזקות, שהכל היו מודים בהן, וממנו היה מוציא פירות. וכאשר היה אחד רוצה לדעת שום השגה, היה מביא לו מן הפרדס הזה, שהיו בו שרשי חכמות. והפרי הוא התולדה המתחייב מן החכמות. ולפיכך קאמר במדרש רבות [ב"ר נד, ו] שנטע פרדס שקרא 'אשל', כלומר 'שאל מה שתשאל, ענבים תאנים רימונים'. והכוונה בזה, כל המושכל וכל השגה שהיה רוצה, היה מביא לו מן הפרדס הזה, והוא מן שרשי החכמות אשר נטע... כך החכמות, כאשר יש לו הקדמות אמיתות, מתחייבים לו גם כן תולדות אמיתות, שהם פרי הקדמות, לכך נקראו 'תאנים וענבים'". ובבאר הגולה באר השלישי [שג.] כתב: "מצות התורה הם מתחייבים לפי החכמה. ומהדברים המתחייבים לפי החכמה נמשכים עוד דברים, ומתחייבים מהם עוד דבר חכמה, ודבר זה ידוע לכל משכיל. לכך התורה אשר דבריה מושכלים, נמשכים ומתחייבים מזה דברים הרבה מושכלים. וזה ענין התורה התמימה, אשר כתוב אחד מתחלק ומתפשט לכמה טעמים; יש רחוק מפשוטו, ויש קרוב לפשוטו. דומה לאילן אשר שרשו ועיקרו בארץ, נמשכים מעיקר שלו דברים, יש רחוק מן העיקר, ויש קרוב, מכל מקום כלם הם נמשכים מן השורש. וכן הוא בתורה; השורש הוא אחד, הוא פשט הכתוב, ומן הפשט מתחייב דברים הרבה לכל צד, והם הדרשות. והאדם הוא חושב כי הדרש הוא מחולק בפני עצמו, ואינו יוצא מן פשט הכתוב. ואין הדבר הוא כך כלל, כי היורד לעומק דברי חכמים ימצא דבריהם נמשכים מן הפשט, ומתחייבים ממנו. יש קרובים, ויש רחוקים, אבל השורש אחד" [הובא בחלקו למעלה פ"ד הערה 257, ולהלן פי"ג הערה 70]. ובבאר הגולה באר החמישי [טז:] כתב: "במה שדרך חכמים לעסוק בציור העולם ובסדור שלו, איך הוא סדורו וקשורו זה עם זה, עד שהעולם מקושר ומסודר יחד, עד שהוא אחד. שכך ראוי שיהיה אחד, לפי שהוא מפועל אחד" [ראה להלן פי"ג הערה 5].

<> כמו שכתב למעלה לאחר ציון 97.

<> לשונו בנר מצוה [לג:]: "כי החכמה הוא מתפשט בכל הצדדין לרוחב ולאורך, ואין לה גבול כלל, רק מתפשט בכל מקום... כי האומה הזאת [מלכות יון] יש בה החכמה, הרי השכל מתפשט בכל העולם, כי כך ענין השכל. ולכך כפי מדת השכל, היה ממשלתם בכל העולם" [הובא למעלה פ"ז הערה 30]. ובגו"א שמות פל"ד אות כ כתב: "כבר נתנו טעם בפרק שני דעירובין [כא:] למה לא הותר לכתוב תורה שבעל פה, מפני שאין קץ וסוף לתורה שבעל פה, כדכתיב [קהלת יב, יב] 'עשות ספרים הרבה אין קץ'. ולא כתבה התורה אלא דבר ששייך אליו כתיבה, דכל דבר שנכתב הוא משוער ומוגבל, וזה מה שנכתב. ודבר שבעצמו אין לו קץ וסוף, נהגה עמו התורה כמו שהוא ראוי, שלא יהיה נגבל ומשוער ונכתב כלל בתורה. וזהו ענין שנאסר לכתוב תורה שבעל פה". הרי שאין השלמה ותכלית אל ההשגה. וקודם לכן שם פי"ח אות לא כתב: "אין שלימות אל התורה, רק שכתוב [יהושע א, ח] 'והגית בו יומם ולילה'... אצל התורה אין לה שלימות וגמר בעצמו, רק שילמד כל היום". ובדר"ח פ"ב מט"ז [תתכו.] כתב: "אין סוף אל התורה, ואין תכלית לה".

<> כן הקשה במעלות התורה לרבי אברהם אחי הגר"א [עמוד צו], וז"ל: "כתוב בגמרא [ברכות סד.] תלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא, שנאמר 'ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלקים בציון'. ולכאורה הוא תמוה מאי מעליותא בלתי מנוחה", והמשך דבריו יובא בהערה 117.

<> אודות תנועת השמים, כן כתב בנתיב השלום פ"ב, וז"ל: "כי לא נמצא בנבראים פעולה מהירה תמידית בכח גדול כמו התנועה של השמים, אשר הם מתנועעים תנועה תמידית מהירה. והשמש והירח הם המושלים והפועלים בתחתונים על ידי תנועתם, וכדכתיב [תהלים קלו, ח] 'את השמש לממשלת היום ואת הירח לממשלת הלילה'". ובח"א לגיטין נז. [ב, קיג:] כתב: "כל דבר לפי גסות החומר מעכב התנועה, עד שיסוד הארץ יש לה חומר גס, לכך אין לה תנועה כלל. והשמים אשר יש להם חומר דק וזך, ממהרים תנועה". וראה הערה הבאה, ולהלן פ"י הערה 178.

<> דברים אלו מבוארים יותר בדר"ח פ"ב מ"ח [תרמט.], וז"ל: "כל הנבראים נבראו שיהיו בשלימות, ולא יהיו חסרים, והאדם הזה אי אפשר שיבא אל ההשלמה עד שיהיה בעל הנחה לגמרי. וזהו מה שלא נאמר באדם 'כי טוב' יותר מכל הנמצאים, כי כל הנמצאים הם נבראים ויש להם שלימותם, אבל האדם לא נברא בהשלמה, ולא נמצא האדם בהשלמה. וזהו שלימתו בעצמו, שהוא מתנועע אל הפעל, ומוציא שלימתו תמיד אל הפעל. ודבר זה הוא שלימתו, שאם הוא אינו יוציא שלימתו אל הפעל כלל, הרי אין לו השלמה כלל, ולכך צריך שיהיה יוציא שלימתו תמיד אל הפעל. וכמו השמים אשר הם מתנועעים, ואינם באים אל ההנחה כלל, גם אי אפשר להם שיהיו בלי תנועה, והתנועה היא שלימתם. וכך הוא האדם, שלא נברא מתחלת בריאתו בעל הנחה לגמרי שהיה בשלימות, גם אינו בא תכלית עמלו אל השלימות וההנחה, רק זה שלימתו מצד יציאתו אל הפועל תמיד. וזה שאמר הכתוב [קהלת ז, א] 'טוב שם משמן טוב ויום המות מיום הולדו'. כי יום הולדו עדיין אין לו שלימות בריאתו, והוא יוצא תמיד אל הפעל. ויום המות, אז הוא בשלימתו, כי לא יהיה יותר כלל, ואז הוא בעל הנחה" [ראה להלן פט"ו הערה 43]. ותלמידי חכמים אין להם מנוחה גם לעוה"ב, כי ילכו מחיל לחיל, ומהשגה אל השגה. @**דוגמה לתנועת השמים;**^ אמרו בגמרא [ב"מ עז.] "אמר רבא, האי מאן דאגר אגורי לעבידתא, ושלים עבידתא בפלגא דיומא [סיימו עבדתם בחצי היום], אי אית ליה עבידתא דניחא מינה, יהיב להו. אי נמי דכותה, מפקד להו. דקשה מינה, לא מפקד להו, ונותן להם שכרן משלם. אמאי, וליתיב להו כפועל בטל, כי קאמר רבא באכלושי דמחוזא, דאי לא עבדי חלשי", ופירש רש"י שם: "אכלושי דמחוזא - במחוזא שהוא עירו של רבא, היו בני אדם הרגילים לשאת משאות תמיד, וכשיושבין בטלים קשה להן". הרי שיש בני אדם שהרגילות שלהם היא דוקא לשאת משאות תמיד, וההנחה קשה להן. וכך היא תנועת השמים.

<> פירוש - אם אצל השמים שיש תנועה תמידית, אך היא ללא יגיעה, כל שכן אצל השכל, שאין אצלו תנועה כלל [אלא העדר מנוחה], שלא תהיה אצלו יגיעה.

<> "כי המנוחה היא בהשלמת הדבר" [לשונו למעלה לפני ציון 95].

<> הפחד יצחק שבועות [מאמר לו אות ח] כתב: "מקרא מפורש הוא בתורה [בראשית מט, יד] 'יששכר חמור גרם', חמור בעל עצמות, ולא חמור בעל בשר, שאינו נוח למשא, אלא חמור בעל עצמות, שהוא עומד ביחוד לסבל ולמשא. והכתוב ממשיך ואומר דכיצד נעשה הוא יששכר חמור גרם, משום [שם] שראה מנוחה כי טוב, ומפני כך 'ויט שכמו לסבול ויהי למס עובד'. והדברים סותרים את עצמם, דכי משום טובת המנוחה מאמץ לו אדם את העבודה ואת הסבל, אתמהה. ורואים אנו מכאן, דאם האדם נמצא במצבם של אוכלסי דמחוזא 'דאי לא עבדי חלשי' [הובא בסוף הערה 113], אז אדרבה, הוא מוצא לו את עיקר השלוה ואת מיטב המנוחה דוקא בסבל שעל השכם, ובעבודה המפרכת את הגוף. אכן זה הוא כחה של עמלות בתורה. בשעה שעצמיותה של הנפש נעשית כחמור למשא, כחמור גרם לשאת בעול התורה, אז מתפרצת היא מדת העמלות מתחומה, והרי היא הולכת וכובשת שטחים לא לה, עד שגם מדת המנוחה נכנסת לתוך שלטונה, ואדרבה דוקא ה'כנגדו' נעשה לו 'עזר'. זו היא פסגת כח הכיבוש של מדת העמלות בתורה, שכובשת היא גם את מדת המנוחה עמה בבית".

<> כן כתב בספר מעלות התורה לרבי אברהם אחי הגר"א [עמוד צו], וז"ל: "ונראה דהכי פרושו, כי ידוע שתכלית כל דבר נקרא מנוחה, ולכן נקרא שבת 'מנוחה' שהוא תכלית ימי המעשה... וזה שאמר 'אין להם מנוחה', רצה לומר תכלית, כי התענוג והעדון שלהם בגן עדן אין לו תכלית, כי המה מוכנים לעלות למדרגה יותר גבוהה, וגבוה מעל גבוה, וגבוהים עליהם, עד אשר 'יראה אל אלקים בציון', רצה לומר להנות מזיו השכינה. וכל העדונים והתענוגים שלמטה הוא למדרגה שלמעלה ממנה כערך גוף לנשמה... וכן בעולם הזה, הולך האדם על ידי התורה, ממדרגה למדרגה יותר גבוהה".

<> "הטובות והנחמות" [רש"י שם].

<> "עין לא ראתה - לא נראית ולא נגלית לשום נביא" [רש"י שם]. ודע שמאמר זה נתבאר כמעט אות באות בתפארת ישראל פנ"ז [תתצו.], ובנתיב אהבת ה' ספ"א. וכן הביא מאמר זה בדרוש על התורה [לח.], ודבריו שם יושלבו בהערות הבאות.

<> פירוש - מי שגורם שחברו יהיה תלמיד חכם.

<> לשונו בתפארת ישראל פנ"ז [תתצו.]: "אי אפשר שתהיה הנבואה בדבר שהוא נבדל מן האדם לגמרי, ומפני שהחכם בו השכל הנבדל מן החמרי, אין אדם שהוא בעולם הזה החמרי מגיע להשיג מדרגתו" [ראה להלן ציון 155]. ואודות שיש לת"ח שכל הנבדל, ראה למעלה פ"ד הערה 202.

<> אודות שהנביא אינו יכול להשיג דברים נבדלים, כן ביאר בתחילת הקדמה הראשונה לגבורות ה' שזהו הטעם מדוע לא נזכר בתורה שכר העוה"ב, וכלשונו: "במה שהתורה היא דברי אלקים חיים ביד הנביא... לא יכנסו בגדר השגת הנביא דבר שהוא נבדל מן האדם.... הנביא יקרא 'חוזה' [ש"ב כד, יא] או 'רואה' [ש"א ט, יט], ששייך רואה במה שהוא רואה הדבר מבחוץ. לכך צריך לכל נביא התדבקות בדבר לאשר נבואתו בו... כי הנבואה דומה בדבר לחוש עין, שירגיש המוחש מבחוץ... ולפיכך אי אפשר שיבא כלל ענין עולם הבא והשארת נפש בנבואה, כיון שלא שייך בזה רואה או חוזה, כי דבר זה נבדל מן האדם, ולפי שהוא נבדל לגמרי מן האדם, לא תפול הנבואה בו... שכח הנבואה מתדמה לחוש העין המקבל מוחשיו מבחוץ. ואיך אפשר להיות נכתב בתורה ענין עולם הבא, שאין זה מענין הנבואה... כי אי אפשר דבר זה, כי הנביאים היו מתדבקים בדבר שהם מתנבאים עליו" [הובא למעלה פ"ד הערה 246, פ"ז הערה 30, וראה להלן פי"ד הערה 39]. ובתפארת ישראל פנ"ז [תתפט.] כתב: "כי אלו האנשים בשאלה זאת [מדוע לא נזכר עוה"ב בתורה] חשבו כי אל הנבואה הקרוב ורחוק הוא בשוה, ויפול בגדר הנבואה על דבר שהוא רחוק לאדם. ואין הדבר כך, כי אף אם השכל משיג הדבר אשר הוא נעלם מאד, אבל בכח הנבואה לא יפול. ולפיכך כאשר היה רוח הקודש שורה על הנביאים, היה להודיע הדברים אשר הם אתו במציאות. אבל דברים אשר אינם אתו במציאות, והם עולם אחר, לא שלטה הנבואה בזה... כי אין השגת הנבואה רק לדבר שהוא בעולם הזה, כמו ביאת משיחנו, אף שהוא מדרגה עליונה בעולם הזה, יפול דבר זה בכח הנבואה. אבל דבר שהוא לעולם הבא, אשר העולם הבא נבדל מעולם הזה, ואין לו יחוס אל עולם הזה, לא יפול זה בכח הנבואה כלל. וזה שאמר 'עין לא ראתה אלקים זולתך', הנביא שנקרא 'רואה' ו'חוזה', אשר אלו שתי לשונות משתמשים גם כן לעין. שמזה נדע שכשם שהעין רואה הדבר, והחוש של עין דבק במוחש, כך הנבואה דבק כח זה במה שהוא רואה וחוזה בנבואה. וכשם שאין העין רואה הדבר הנבדל מן החוש, מפני ההבדל שבין החוש והמוחש, כך כח הנבואה אינו רואה דבר שהוא נבדל עולם הבא. ולפיכך אמר 'עין לא ראתה', רצה לומר כי עין הנבואה לא תשלוט בדבר הנבדל".

<> פירוש - הנדבק אל הת"ח עושה כן באמצעות האהבה לת"ח, ולכך הנביא יכול להתנבאות אודותיו, כי אינו נבדל בעצמו, אלא נדבק אל הנבדל. ואודות שאהבה היא דביקות, ראה בסמוך הערה 128.

<> נאמר "לא יהיה בך אל זר" [תהלים פא, י], ודרשו על כך בגמרא [שבת קה:] "איזהו אל זר שיש בגופו של אדם, הוי אומר זה יצר הרע". ובגו"א בראשית פ"ו אות יא כתב "אין יצה"ר בנשמה", וראה שם הערה 40. ושם בדברים פכ"ה אות ג כתב: "ובגוף הוא החטא, שבו היצה"ר". וכ"ה בגבורות ה' פמ"ו [ריש קעט.], נתיב העבודה ס"פ ח, ובח"א לערכין טו: [ד, קלח:]. ובנתיב העבודה רפ"ג כתב: "וידוע כי יצר הרע הוא בגופו של אדם". ובהקדמה לדר"ח [לז:] כתב: "דבר זה הוא מחמת יצרו שבגופו... וכל זה מתיחס אל הגוף". ובדר"ח פ"ב מי"ד [תשצא.] כתב: "יצר הרע דבק בגוף. וראיה לזה, שאף בבהמה גם כן איכא יצרא, כדאיתא בפרק שני דבבא קמא [יט:] דגם לבהמה יש יצר הרע". וכן חזר וכתב שם פ"ג מ"א [כב., כח.]. ובתפארת ישראל פט"ז [רמו:] כתב: "וכבר אמרנו כי גופו, שבו יצרו". וכן הוא בגבורות ה' פמ"ו [קעט.]. ובנתיב כח היצר פ"א כתב שהיצה"ר הנמצא בגופו של אדם הוא יצה"ר דעריות, לעומת יצה"ר דע"ז הנמצא בנפשו של אדם. וכ"ה בח"א לערכין טו: [ד, קלח:]. וראה נצח ישראל פי"ט [תיז.], ושם הערה 29.

<> כן כתב אות באות בתפארת ישראל פנ"ז [תתצז.] ובנתיב אהבת השם פ"א. ובנתיב אהבת השם שם הוסיף: "ויתגבר על יצרו". וזה נקרא "בשני יצריך", דהיינו סילוק היצה"ר. וקודם לכן כתב שם בזה"ל: "כי האהבה אל הש"י, שיהיה נמשך אל השם יתברך בכל חלקיו, ולא יהיה לו הסרה מן השם יתברך. והאדם הזה דבק בו יצר הרע... וסוף סוף אם היה האדם סר מן השם יתברך ע"י יצר הרע שבו, נחשב כי יש לאדם הסרה מן השם יתברך. ולכך אמר הכתוב 'בכל לבבך', כי הלב יש בו יצר הרע, ויסלק יצרו הרע לאהוב את השם יתברך".

<> בנתיב אהבת השם פ"א כתב משפט זה כך: "אפילו אם נוטל נפשו, יתדבק בו יתברך בנפשו".

<> בתפארת ישראל פנ"ז [תתצז.] כתב משפט זה כך: "סוף סוף האהבה היא כאשר דבק בו בדבר שהוא שייך לו, דהיינו או בגופו או בנפשו או בממונו". ובנתיב אהבת השם פ"א כתב משפט זה כך: "סוף סוף האהבה היא על ידי ג' דברים שהם שייכים אל האדם, דהיינו או בגופו או בנפשו או בממונו".

<> "כי האהבה אל השם יתברך הוא הדביקות בו יתברך" [לשונו למעלה פ"ז לפני ציון 63]. ו"כל אהבה דביקות האוהב בנאהב" [לשונו בח"א לנדרים סב. (ב, כב.)]. ובגו"א דברים פ"י אות ט [ד"ה והמאמר] כתב: "דע, כי היראה הוא במתפעל, שהוא מתירא מן אשר מתירא ממנו, ומפני שהוא מתירא ממנו, הוא נבדל ממנו, שהרי כל מי שמתירא נבדל ממנו, ואין זה דבוק. וזהו היפך האהבה, כי אהבה הוא מתדבק עם האוהב, עד שנעשה אחד עם האוהב". ובדר"ח פ"א מ"ג [רכט:] כתב: "כי מדרך מי שאוהב את אחד לבו קשורה בו". כי "אהבה הוא עצם החבור" [לשונו בבאר הגולה באר החמישי (מח:)]. ובנצח ישראל פנ"ב [תתל.] כתב: "האהבה היא הדבוק והחבור בעצם... דבק נפשו כמו האב לבן והאם לבנה". ובהקדמה לתפארת ישראל [יג:] כתב: "כי כל אהבה היא דבקות בנאהב". ובדר"ח פ"ו מ"ב [כא:] כתב: "לשון 'ריע' רק על שנים שיש להם שתוף וחבור יחד. אבל האהבה מצד מה הוא יותר, שנפשו קשורה בנאהב. תדע לך דכתיב [ויקרא יט, יח] 'ואהבת לרעך כמוך'. אם כן גדול לשון אהבה מלשון ריע, כי האהבה הוא קשור הנפש בנאהב לגמרי, עד שנחשב כמותו.... כבר התבאר כי האהבה היא קשור הנפש בנאהב והתאחדות לגמרי". ובנתיב התשובה פ"ב [ד"ה ודוקא כאשר] כתב: "האהבה הוא הדבוק בו יתברך לגמרי, כמו שנאמר [דברים ל, כ] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו'". ובנתיב העבודה ס"פ יג כתב: "העובד מאהבה הוא דבק בו, שנאמר [ר' דברים יא, כב] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה'". ובנתיב אהבת ריע פ"א כתב: "בודאי האהבה הוא הדבוק בו יתברך לגמרי, כדכתיב 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו'". ובנתיב אהבת השם פ"א כתב: "ומה שאין אהבה לעצמו, מפני כי האהבה הוא התשוקה אל הנאהב, ואין כאן תשוקה כי הוא עצמו. ולכך האהבה בין איש לאשתו, כי הוא הדבקות הגמור, עד שנעשים דבר אחד, ויש בזה תשוקה. ואם כן האהבה מצד שהם דבר אחד, ומצד הזה היא האהבה, לא זולת זה". וכידוע הגמטריה של "אהבה" שוה ל"אחד" [ספר העיקרים מאמר רביעי פרק מה, ושל"ה הקדוש (תולדות האדם בית ישראל תניינא אות ג). וראה למעלה פ"ג הערה 73, פ"ז הערה 63, ולהלן פי"א הערה 46].

<> אודות שהאדם מתחלק לגוף, נפש, וממון, כן ביאר בגו"א בראשית פ"ד אות י, ושם הערה 71, ושם שמות פכ"ה אות ד [רנט.]. וכן כתב בנתיב התשובה פ"ה [ד"ה האדם אשר], וז"ל: "כי האדם יש בו... הגוף, והנפש, והממון, אשר גם כן נחשב כמו אחד מחלקיו, כמו שהתבאר כמה פעמים. כי הממון של אדם גם נחשב חלק האדם, כמו שאמרו חכמים פעמים הרבה [ב"ק קיט.] הגוזל את חבירו שוה פרוטה, כאילו נוטל את נפשו. ועוד אמרו [סוטה יב.] הצדיקים חביב עליהם ממון שלהם יותר מגופם. ואלו שלשה דברים בארנו אצל אהבת השם יתברך, דכתיב [דברים ו, ה] 'ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך', עיין למעלה". וכוונתו לדבריו בנתיב אהבת השם פ"א, שכתב שם: "כמו שתמצא אצל אהבת השם יתברך ג' דברים; 'ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך', ורוצה לומר שיהיה אוהב השם יתברך בג' חלקי האדם... דהיינו או בגופו או בנפשו או בממונו". וכן בנתיב העבודה פ"ג ביאר כי ג' תפילות [שחרית מנחה ומעריב] הן כנגד גוף ממון ונפש. וכן הוא בדר"ח פ"ו מ"ט [רפח.]. ובנתיב גמ"ח פ"ה כתב: "כי גם הממון נכנס בגדר האדם, לפי שהממון הוא חיותו". ובנתיב הצדקה ספ"ד כתב: "כי הממון הוא כגופו נחשב". [אמנם בדרך כלל המהר"ל מחלק את האדם לגוף, נפש, ושכל, וכמבואר למעלה פ"ב הערה 93, קחנו משם]. ובנתיב אהבת השם פ"א ביאר כי החלק השכלי מתחלף עם החלק הממוני, וכלשונו: "אבל עיקר הפירוש מה שאמר 'בכל מאודך', דבר זה נגד חלק השכלי שבאדם... ומה שדרשו [ברכות נד.] 'בכל מאודך' בכל ממונך, הוא דבר זה עצמו, כי כאשר האדם נאבד ממונו, בזה סר שכל האדם, וכמו שאמרו [ירושלמי תרומות פ"ח סוף ה"ד] לבו של אדם תלוי בכיסו, שהממון של אדם, שכלו נמשך אליו, לפי שהממון נותן לו קיום. ולכך אמר 'ובכל מאודך' בכל ממון שלך. שאף אם נוטל ממון שלך, וזה לך אבוד השכל" [ראה להלן הערה 146]. וכן ביאר ג' חלקים אלו בח"א לסנהדרין קו: [ג, רנא:], ובח"א למנחות מג: [ד, עט., והובא להלן פט"ו הערה 243]. ובדרוש על התורה [לח.] ביאר ש"בכל לבבך" הוא כנגד המחשבה והשכל, "ובכל נפשך" "ובכל מאודך" כנגד הנפש והממון [וכדבריו כאן], "עד שתושלם אהבתו אותו בשלשתן, שהם ממש שלשה חלקי האדם; שכלו, נפשו, וממונו" [לשונו שם], ומבאר שם ג"כ את "המשיא בתו לת"ח, ועושה פרקמטיא לת"ח, ומהנה ת"ח מנכסיו" על פי חלוקה זו. ודברי תורה הם כפטיש יפוצץ סלע, מתחלקים לכמה טעמים.

<> והנה תוספות בכתובות נב. [סוף ד"ה והיו] כתבו: "היינו משום דאין בתו כגופו". אך אין זה סותר לדבריו כאן, כי שם כוונת תוספות היא ביחס לאשתו, שאין בתו כגופו כמו שאשתו כגופו [ברכות כד.]. וכן מפורש בגיטין מה., ששם כתבו תוספות [ד"ה דלא] "שאני אשתו דהויא כגופו יותר מבתו". ומשמע מכך שמ"מ אף בתו כגופו, רק שאינה בזה כאשתו. ובדרוש על התורה [לח.] לאחר שביאר ש"בכל לבבך" הוא כנגד המחשבה והשכל [ראה סוף הערה קודמת], כתב: "בהשיאו בתו לת"ח, הרי הוא אוהבו בכל לבבו, כי כל לבו ומחשבתו של אדם קשורה בבניו". @**ואודות הקשר**^ והיחס של אדם אל בתו, ראה דבריו בנצח ישראל פ"ז [קסד:], שכתב: "כי כל לשון 'בן' ו'בת' הוא מלשון 'בנין'. כי 'בן' מלשון בנה, ו'בת' גם כן מלשון 'בנת', שכן בתרגום יאמר 'בנתא'. ולכך 'בִּתּוֹ' [שמות כא, ז] התי"ו דגושה, להורות על הנו"ן החסירה, כי הבן והבת הם בנין אב... ויותר נקראת הבת בנין האב, והוא דבר נפלא ואין כאן מקומו. וראיה לזה, כי הבת היא ברשות אביה, ואין הבן ברשות אביו, שנאמר [במדבר ל, יז] 'בנעוריה בית אביה'... והוא מובן ממה שאמרו חז"ל [נדה לא.] האיש מזריע תחלה יולדת נקבה, שנאמר [בראשית מו, טו] 'ואת דינה בתו'". וכן כתב בח"א לב"ק נ. [ג, ט.], וז"ל: "והבת יותר זרע אביה מן הבן, כדכתיב 'ואת דינה בתו', ואמרו [נידה לא.] איש מזריע תחילה יולדת בת, ולפיכך הבת היתה ניצלת... ונעשה לה נס בזכות אביה, ולבנו לא נעשה נס". וראה גו"א במדבר פכ"ז הערה 27. וכן רמז ליסוד זה באור חדש [קפז.]. ובדר"ח פ"ג מ"ב [עז.] כתב: "כי הבת היא תולדה מן האב ובאה ממנו... שהבת באה מעצמו של אב" [ראה להלן פי"א הערה 84]. ובח"א לסנהדרין יא. [ג, קלה:] ביאור לפי זה מדוע אומרים "בת קול", ולא "בן קול", וז"ל: "לכך נקרא 'בת קול', כלומר זה שנולד ונגזר מן השמים כך. ולא נקרא 'בן קול', כי הבת מיוחסת יותר לתולדה מן הבן. כי אע"ג שהבן נולד, מתייחס בעצמו לפועל. אבל הבת מתיחסת בעצמו ג"כ לתולדה... כי כל נקבה אינה פועלת, עד שהבת היא תולדה לגמרי". וצרף לכאן את מאמרם [סוטה ב.] "בת קול יוצאת ואומרת 'בת פלוני לפלוני'", ולא אמרו "פלונית לפלוני".

<> יש להעיר, כי בשבת כג: אמרו "דרחים רבנן הוי ליה בנין רבנן, דמוקיר רבנן הוי ליה חתנוותא רבנן". וכתב לבאר זאת בנתיב יראת השם פ"ה בזה"ל: "דרחים רבנן הוו ליה בנין רבנן, דמוקיר רבנן הוו ליה חתנותא רבנן... דבר זה צריך ביאור, מה ענין החלוקים האלו. הרי ידוע כי כל מדות הש"י מדה כנגד מדה, ולפיכך מי שאוהב רבנן, קשורה נפשו בתורה ובת"ח, כי מי שהוא אוהב את אחר נפשו קשורה בו. לכך זוכה שיהיה לו בנים ת"ח, והתורה קשורה עמו. כי אין ספק שנפשו של אדם קשורה בבנו לגמרי. וכמו שהוא עושה שהוא אוהב את החכמים ונפשו קשורה בתורה והיה לו קשור לגמרי אל התורה, זכה שיהיה בנו ת"ח. ומאן דמוקיר רבנן, בשביל שמכבד את התורה, ראוי שיהיה מכובד מן התורה, כמו שכתוב [ש"א, ב, ל] 'כי מכבדי אכבד'. ומפני זה יהיה לו חתנותא רבנן, שחתניו הם כבודו בלבד. ואין דומה דבר זה לבן, שהוא עצמו ובשרו של אדם, &**אבל חתנותא אינם עצמו, רק הם כבודו**^, שהכבוד דבק עם האדם בלבד, ואינו האדם עצמו. וכן חתניו הם כבודו בלבד, שהם דבקים בו, ודבר זה ידוע". הרי הקשר של אדם לחתנו הת"ח אינו נחשב לקשר של עצמו ובשרו, ואילו מדבריו כאן משמע שהמשיא בתו לת"ח דבוק בת"ח לגמרי בגופו. ויל"ע בזה.

<> לשונו בדרוש על התורה [לח.]: "ובמה שעושה לו פרקמטיא אוהבו ודבק בו בנפשו, שהרי פועל וטורח עבורו בנפש, כי הפעולה היא לנפש". ובנתיב אהבת השם פ"א כתב: "וכאשר מטריח בנפשו לעשות פרקמטיא לתלמיד חכם, זהו שדבק בו בנפשו". ובדר"ח פ"ד מי"ד [רפז.] כתב: "המלכות כנגד הנפש. וידוע כי הנפש הוא המנהיג את כל איברי האדם, והאדם מקבל ההנהגה מן הנפש. ולפיכך כנגד זה נתן השם יתברך המלך... ואין הגוף פועל, גם השכל אינו פועל, רק הפועל הוא הנפש שפועלת. והוא דומה אל המלך שהוא פועל ומושל". ובגבורות ה' פמ"ז [קפח:] כתב: "הנפש הוא המנהיג איברי אדם". ובתפארת ישראל פ"א [לב.] כתב: "התנועה היא מן הנפש". ובנר מצוה [כז.] כתב: "כי הכח הנפשי הוא כח פועל יותר כאשר ידוע. ולמטה ממנו כח הגופני, שאינו פועל כל כך". וראה נצח ישראל פ"ה [קד:]. ובדר"ח פ"ב מ"ח [תרנא:] כתב: "כי המלאכה היא לנפש בלבד, לא לנפש שכלי, שהרי המלאכה היא גם כן לבהמה... ומעתה לא נוכל לומר הנפש החיוני הוא שלימות האדם שנאמר שבשבילו נברא". ולהלן פט"ו [לאחר ציון 60] כתב: "[אין] השלמת האדם במלאכה שהוא השלמת נפש החיוני בלבד, כמו שהוא אצל הבהמה שיש לה נפש חיוני, והיא נבראת לעשות מלאכה". ובנתיב העבודה פ"ג כתב: "הנפש היא בעלת מלאכה ובעלת תנועה, כמו שהתבאר פעמים הרבה דבר זה". ושם פי"ח כתב: "כל פעולה אשר יפעל אדם מתייחס אל הנפש, שהוא כח פועל, כאשר ידוע" [ראה למעלה פ"ג הערה 141, ולהלן פ"י הערה 194].

<> לעומת "מהנה תלמיד חכם מנכסיו", וכמו שיבאר בהמשך.

<> כמבואר בהערה 132. ובח"א למכות כד. [ד, ז:] כתב : "כי הפעל מתייחס אל הנפש אשר יפעל". ובנתיב האמונה פ"ב ביאר יותר, וז"ל: "ודבר זה ידוע כי הפעולה שפועל האדם הוא מצד הנפש החיוני, שאליו הפעולה. שהרי הבהמה שאין לה השכל, היא גם כן בעלת הפעולה".

<> בנתיב אהבת השם פ"א כתב: "ומהנה תלמיד חכם מנכסיו, אוהב אותו בממונו". ולהלן פי"א [לפני ציון 24] הזכיר בקצרה את דבריו כאן.

<> בח"א לכתובות קיא: [הוצאת כשר כרך ד, עמוד צו] כתב: "כל המשיא בתו לת"ח וכו'. מזה תלמוד כי אהבת חכמים היא כמו אהבת השם יתברך. וכמו שתמצא אצל אהבת השם יתברך ג' דברים; 'ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך והכל מאודך' [דברים ו, ה], ורוצה לומר שיהיה אוהב השם יתברך בג' חלקי האדם, ועל ידי זה תהיה האהבה שלימה, כי אלו ג' דברים שייכים לאדם וכו'" [ומשם ואילך כתב אות באות כדבריו בנתיב אהבת השם פ"א]. ובדר"ח פ"א מ"ה [רסג.] הביא מאמר דומה לזה ["וכי אפשר להדבק בשכינה, והלא אש אכלה הוא. אלא הדבק בחכמים ובתלמידיהם, ומעלה עליך הכתוב כאילו דבק בשכינה" (ספרי דברים יא, כב)], וכתב: "הרי הדבוק בחכמים הוא אהבת השם יתברך, ולכל הפחות הוא ענף מן אהבת השם יתברך... בא לתקן בית האדם שיהיה נמצא בו אהבת השם יתברך על ידי אהבת חכמים, שזהו מדת אהבת השם יתברך, או ענף ומדרגה למטה מן אהבת המקום עצמו". וכן בדרוש עה"ת [לח.] הביא מאמר זה, וכתב: "הנה ראוי לדעת מה ראו על ככה להפיק דברים אלו מן הכתוב הזה. אלא מפני שאהבת השם יתברך היא בג' דברים הנזכרים, יפלו באין ספק ג"כ באהבת הת"ח הגורמת להחשב כאילו דבק בשכינה". ובנתיב אהבת השם פ"א כתב: "הדבר שהיא תולדה וענף אל אהבת השם יתברך הוא אהבת חכמים. שכאשר אחד אוהב את אחד, כל אשר שייך אליו ודבק בו הוא גם כן אוהב אותו, וכבר התבאר כי התלמיד חכם הוא עם השם יתברך ודבק בו... ולפיכך האוהב את החכמים, שהם יודעי התורה, כאילו אוהב את השם יתברך".

<> יש להעיר, כי למעלה פ"ז [לאחר ציון 62] כתב: "כי האהבה אל השם יתברך הוא הדביקות בו יתברך, ואי אפשר שתהיה כי אם על ידי למוד התורה מאהבה, שהוא הדביקות בו". ולמעלה פ"ה [לאחר ציון 112] כתב: "אין האדם מתקרב אל השם יתברך כי אם על ידי התורה, כי האדם הוא בשר ודם, ומצד שהוא בשר ודם אין קירוב, כי אם על ידי התורה השכלית, ובזה יש קירוב לאדם אל בורא". ובח"א לנדרים סב. [ב, כב.] כתב: "כי האהבה אל הש"י היא הדביקות בו יתברך, כי כל אהבה דביקות האוהב בנאהב, ואי אפשר שתהיה כי אם על ידי למוד תורה מאהבה" [הובא למעלה פ"ה הערה 113, ופ"ז הערה 64]. ואיך כאן מדלג על לימוד התורה, ומבאר שאפשר להדבק בשכינה על ידי דביקות בת"ח באמצעות הגוף הנפש והממון, ותורה מה תהא עליה. והנה אפשר לשאול שאלה זו על אהבת ה' עצמה; הפסוק מבאר שאהבה זו מתקיימת "בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך" [דברים ו, ה], שהם גופו נפשו וממונו של אדם [כמבואר למעלה לפני ציון 129]. ושוב יקשה, איך אפשר לא להזכיר תלמוד תורה. אמנם בסיפרי [על פרשה זו דשמע (פרשת ואתחנן פיסקא ח)] אמרו "'והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך' [דברים ו, ו], למה נאמר, לפי שהוא אומר 'ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך', איני יודע באיזה צד אוהבים את הקב"ה, תלמוד לומר 'והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך', שמתוך כך אתה מכיר את הקב"ה ומדבק בדרכיו". הרי שהסיפרי מבאר שללא תלמוד תורה אי אפשר לקיים מצות אהבת ה'. וא"כ יקשה, כיצד יתקיימו שני המקראות האלו ["בכל לבבך וגו'" "והיו הדברים האלה וגו'"]. והנראה, שהפסוק "בכל לבבך וגו'" מורה ששלשת חלקי האדם צריכים להשתתף באהבת ה', אך עדיין השאלה היא כיצד תתבטא אהבת ה', דנהי שהאדם מוכן למסור את הגוף הנפש והממון לאהבתו יתברך, מ"מ זהו רק מראה עד היכן אהבת ה' צריכה להגיע, אך כיצד הוא האופן שאדם מבטא את אהבתו יתברך, דמה עליו לעשות. ועל כך באה תשובת הסיפרי שזה נעשה על ידי לימוד תורה. וזהו מתק לשון הסיפרי "איני יודע באיזה צד אוהבים את הקב"ה", פירושו מהו ה"למעשה" המורה על אהבת ה'. ועל כך באה התשובה היא שזה נעשה רק ע"י לימוד תורה. באופן שהפסוק הראשון ["ואהבת"] מורה שכל חלקי האדם צריכים להשתתף באהבת ה'. והפסוק השני ["והיו הדברים האלה"] מורה על האופן שבו האדם מבטא את אהבתו אל ה'. והעומק בזה הוא שבלימוד תורה גופא נפגשים ג' חלקי האדם; הגוף הנפש והשכל [המקביל לממון], וכמבואר למעלה פ"ג הערה 85, קחנו משם. וראה פחד יצחק שבועות מאמרים טו, יח, כג.

<> בא להוסיף ששלשת דברים אלו [משיא בתו לת"ח, עושה פרקמטיא לת"ח, ומהנה ת"ח מנכסיו] מקבילים לאופן ששלשת חלקי האדם [גוף נפש וממון] מתחברים אל שכל האדם עצמו, ולא רק לת"ח הנמצא חוץ לעצמו.

<> פירוש - השכל באדם נחשב כמו תלמיד חכם, באופן שיחס השכל לשאר חלקי האדם הוא כיחס התלמיד חכם לשאר בני אדם. ובח"א לנדרים פא. [ב, כד.] כתב: "כי התלמיד חכם בעם הוא כמו השכל בגוף האדם".

<> פירוש - השכל הוא עצם האדם, והוא "האדם שבאדם". ומדגיש זאת כדי לבאר ששאר חלקי האדם מתחברים אל שכל האדם בכך שהם משרתים אותו. כי השכל הוא עצם האדם, ולכך שאר חלקי האדם כפופים ומשועבדים לשכל, וכמו שיבאר.

<> נאמר [בראשית ב, טו] "ויקח ה' אלקים את האדם וינחיהו בגן עדן לעבדה ולשמרה", ופירש רש"י שם "ויקח - לקחו בדברים נאים ופתהו ליכנס". וכתב על כך הגו"א שם אות לב: "פירוש, שבאדם לא שייך לקיחה, לפי שעיקר האדם במה שהוא חי משכיל, ובזה לא שייך לקיחה. שאף על פי שהוא לוקח גוף האדם ברשותו, אין שכלו ודעתו יכול לקחת, ולפיכך פירש שלקחו בדברים. והשתא אתי שפיר דלקח גם דעתו ברשותו בדברים. וכן בכל מקום שכתוב אצל האדם לקיחה, מפרש אותו הרב בענין זה, שפתהו בדברים, כדי שיבא הלקיחה גם כן על דעת האדם, שהוא עיקר האדם. ואם לא כן, לא היה בא הלקיחה על האדם, שעיקר האדם הוא דעתו ושכלו". ושם שמות פי"ד אות י כתב: "עיקרו של אדם הוא דעתו ושכלו". ושם במדבר פט"ז אות ג כתב: "עיקר האדם הוא נפש המשכלת". ושם דברים פ"ד אות כא [צה.] כתב: "הענין האלקי שבאדם... זהו עיקר צורת האדם, אין אנו משגיחין עוד בשיעור הגוף, שהאדם עיקר שלו במה שיש בו ענין אלקי, ובטל אצלו הגוף, ואין בחינה בו, ולא היו בוחנין רק עיקר האדם". ובנצח ישראל פי"ט [תטו:] כתב: "והחטא בשוגג אין זה לעצם האדם, כי עצם האדם הוא דעתו, והשוגג עשה בלא דעת". ובח"א לקידושין כב: [ב, קלב.] כתב: "אין הגוף של האדם עיקר האדם". ואם תאמר, שבתפארת ישראל פנ"ב [תתכא:] כתב: "כי הגוף הוא עיקר האדם". ובדר"ח פ"ג מי"ז [תמט.] כתב: "שורש האדם הוא הגוף, והוא עיקר שלו" [ראה להלן פ"י הערה 200]. ויש לומר, ששם כוונתו היא שהגוף הוא היסוד והבסיס של האדם, ואם האדם יתעלם מגופו, ויעסוק רק במושכלות, אזי הוא דומה לבנין בלא יסוד. אך כאן מבאר שמהות האדם היא היותו חי משכיל. נמצא שמהות האדם היא שכלו, אך יסוד האדם הוא גופו. וכמו באילן, שעצם האילן הוא ענפיו, אך יסוד האילן הוא שרשו. וזה מה שכתב בבאר הגולה באר החמישי [קל:]: "כי זה האדם הוא שכלי, והוא מורכב מגוף ושכל". הרי שפתח רק ב"שכלי", וסיים ב"גוף ושכל". הרי שמהותו היא שכלית, אך בפועל הוא מורכב גם מגוף.

<> פירוש - הגוף הנפש והממון מצטרפים אל השכל ומשרתים אותו, וכמו שמבאר.

<> כי השכל זקוק לנושא, והנושא הוא הגוף. וכן ביאר להלן פ"י [לאחר ציון 144], וז"ל: "כי השכל הזה צריך לנושא, ונושא שלו הוא החומר, ויוצא ממנו השכל אל הפעל... כי לגודל השכל שהיא התורה, צריך לה נושא חמרי... שאין לשכל בעולם הזה מציאות בעצמו, רק שיש לו נושא החמרי". ובח"א לסנהדרין צו. [ג, רא:] כתב: "כי השכל אי אפשר לו שלא יהיה לו נושא, כי אין השכל עומד בעצמו, וצריך שיהיה לו נושא, וכל נושא הוא חומרי, כמו שידוע" [הובא למעלה פ"ה הערה 23]. ולמעלה פ"ג [לפני ציון 137] כתב: "השכל נקרא 'איש' לגוף". ובח"א לשבת קיד. [א, נג.] כתב: "השם יתברך ברא לשכל האברים אשר עושים מלאכתו... שכן האברים בגוף עושים מלאכת השכל... כי הת"ח בעיר דומה אל השכל שהוא בגוף, אשר הוא מנהיג הגוף. וכך ראוי שיהיה מנהיג בעיר הת"ח דוקא, והוא יהיה פרנס, ולא אחר" [הובא למעלה פ"ג הערה 137].

<> לשונו למעלה פ"ג [לאחר ציון 140]: "ידוע כי השכל הוא אב לכל כחות הנפש, והוא מנהיג אותם, כמו האב שמגדל את הבנים". ובתפארת ישראל פכ"ט [תמ:] כתב: "בכל אדם יש שני דברים; כח האחד, הוית הנפש, שהוא פועל המעשה. והשני, הוא השכל... הנפש, מפני כי מושל עליו השכל, ומנהיגו כפי דעתו ושכלו, הרי אינו בן חורין... וכאשר הקדימו 'נעשה' ל'נשמע' [שמות כד, ז, וראה שבת פח.], הרי אמרו 'נעשה' מיד בלי הנהגת השכל אם יעשה... [אז] הנפש היה בשלמות, ולא היה צריך להנהגת השכל". הרי במתן תורה הגיעה הנפש של ישראל לדרגה שלא היתה זקוקה להנהגת השכל. אך כאשר כחות הנפש זקוקים להנהגת השכל, הרי היחס של השכל לנפש הוא כמו אב המנהיג את בניו [הובא למעלה פ"ג הערה 141].

<> כמבואר למעלה הערות 132, 134.

<> בנתיב אהבת השם פ"א ביאר יותר, וז"ל: "והממון של אדם ג"כ יש לו חבור אל השכל שבאדם. כי השכל יש לו קנין, והשוטה שהוא בלא שכל אין לו קנין כלל [טושו"ע חו"מ סימן רלה, סעיף כ]. ולפיכך הממון של אדם יש לו חבור אל השכל... יש לממון של אדם חבור אל השכל". וקודם לכן כתב שם שהשכל מתחבר לממון, "ובכל מאודך" מכוון כנגד הממון והשכל של האדם, והובא בהערה 129.

<> פירוש - כל בני אדם דומים לצורת אדם פרטי אחד. ובבאר הגולה באר השביעי [שפג:] הביא שיש להתדבק בתלמידי חכמים, וכתב בזה"ל: "דע, כי האדם הוא מאברים רבים; מידים ורגלים, ושאר אברים, עד רמ"ח אברים. וכולם אין בהם חיות מצד עצמם, כי אם באבר אחד, אשר הוא יושב ראשונה במלכות, מקבל החיות תחלה, שהוא מוכן לזה. וכאשר האבר הראשון הזה, הוא הלב, בטל ממנו החיות, אז כל האברים בטלים, ואין להם עוד חיות. והנה כל בני אדם נחשב כמו אדם אחד פרטי. ויש אנשים שהם מתיחסים ביחוס האבר הראשיי אל האדם, וכן שאר האברים, לפי מדריגת ומעלת כל אחד ואחד, מתיחס כפי מה שראוי. וזה כי הנשיא או המלך, אשר הם על העם, נקראים 'ראש', שהם כמו ראש האדם. והחכמים שבהם מנהיגים העם בחכמתם ובתורתם, כמו הסנהדרין והדיינים, נקראים 'עיני העם', וכדכתיב [במדבר טו, כד] 'אם מעיני העדה נעשתה לשגגה', ודרשו ז"ל [שיהש"ר א, טו] 'עיני העדה' אלו סנהדרין, שהם עיני העדה. שהם כמו העינים מנהיגים את האדם, ואחרי העינים האדם הולך. וכן הסנהדרין הם מנהיגים את העם, והעם הולכים אחריהם [שם]. ומזה הטעם נקראו ג"כ החכמים המלמדים לעם חכמה 'לב העם' [פתיחתא דאיכ"ר אות טז], כמו שיקראו 'עיני העדה' אותם אשר מנהיגים העם. ודבר זה הוסכם הוא מהחכמים, כי בני אדם בכלל דומה לאדם פרטי, ודברו מזה הרבה, והאריכו בדברים אלו. והוא באמת דעת חכמים ז"ל במדרשיהם, ואין כאן מקומו. מ"מ נלמד כי מדריגת האנשים מתיחסים אל האברים... כי בני אדם נחשבים כמו אדם אחד פרטי. וכמו שבאדם פרטי אין החיות אל הרגל מצד עצמו, רק שמתפשט אליו החיות ומקבל אותו מן הלב. כך כלל בני אדם נחשבים כמו איש אחד פרטי. ובני אדם שהם במדריגת שאר האברים, מקבלים החיות ע"י הלב, שעל ידו מקבלים החיות. ולפיכך צריך שיהיו כל האברים דביקים אל הלב, דהיינו שיהיה לבני אדם התחברות אל מי שהוא במדריגת הלב, ואז יקבלו החיות ע"י האדם הפרטי שהוא כמו לב, אשר הלב מביא החיות אל שאר האברים... וכן אותו האדם אשר נחשב במדריגת שאר אברים, אם נכרת ונבדל מן אותם שהם ראשונה לקבל החיות, אין לו חיות. ולכך הקיום שלו כאשר יתחבר אל מי שהוא אליו במדריגת הלב, ואז מקבלים החיות, ודברים אלו הם מושכלים, ואין בהם ספק". ובח"א לקידושין ע: [ב, קמט.] כתב: "כי ישראל נמשלו כאילו היה איש אחד... המלך שבהם דומה ללב, שהוא מלך האיברים. העינים הם סנהדרין... והכהנים הם כנגד המוח עם המצח, אשר שם הנשמה הטהורה". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשלט:] כתב: "ידוע כי אדם הראשון יצאו ממנו כל המין מבני אדם. ומפני כך כלל המין שיצא מן אדם הראשון דומה אליו לגמרי, כי התולדה ראוי שיהיה דומה למוליד, עד כי כל המין נחשב כמו אדם אחד. ודבר זה ידוע, כי כלל מין האדם נחשב כמו אדם אחד". וכן הוא שם בפנ"ז [תתק:], ושם הערה 60. ובח"א לב"ק צב. [ג, יג:] כתב: "בכלל המין של בני אדם, שכל המין נחשב כמו דבר אחד". ולהלן פי"א [לפני ציון 104] כתב: "כי התלמיד חכם נחשב גם כן במדריגת הצורה אל שאר בני אדם, שהם במדריגת החומר, כאשר ידוע כי חבור זה הוא חבור הצורה אל החומר".

<> "הוא בגופו" - בגוף של עצמו.

<> לגוף האדם.

<> לשונו בתפארת ישראל פנ"ז [תתקא.]: "והמשיא בתו לת"ח יש לו דבקות בתלמיד חכם בגופו, כי בתו היא כגופו, כמו הגוף באדם שיש לו חבור אל השכל שבו, כמו שבארנו". ועד כה נתבאר שהואיל וגופו של אדם מתחבר לשכלו, לכך יש על האדם להתחבר לת"ח באמצעות גופו [בתו]. אמנם בנתיב אהבת השם פ"א הוסיף, שהחיבור לת"ח באמצעות בתו יחזור לשרשו, ויגרום שהאדם עצמו יחבר את גופו אל שכלו, וכלשונו: "באדם יש לו אלו ג' דברים חבור אל השכל, שהרי הגוף מצטרף ומתחבר אל השכל. וכנגד זה יתחבר האדם אל ת"ח שהוא שכלי, וישיא לו בתו, ובזה יהיה לו חבור אל השכל בגופו". ומצירוף דבריו כאן ושם להדדי יוצא, שהחבור לת"ח באמצעות בתו נובע מהחבור של הגוף לשכל האדם [כדבריו כאן ובתפארת ישראל], וכן חוזר ומחזק חבור הגוף אל השכל [כדבריו בנתיב אהבת השם]. באופן שחבור הגוף אל השכל הוא סבה להשאת בתו לת"ח, וכן הוא המסובב מהשאת בתו לת"ח.

<> לשונו בנתיב אהבת השם פ"א: "ועוד מתחבר הנפש אל השכל שהוא באדם, וכנגד זה יתחבר האדם אל הת"ח, שהוא כמו השכל, בנפשו, כי יעשה לו פרקמטיא. ודבר זה טורח הנפש, ובזה יש לו דביקות בת"ח מצד הנפש".

<> לשונו בנתיב אהבת השם ספ"א: "וכאשר מהנה ת"ח מנכסיו, שיש לממון שלו חבור אל הת"ח שהוא שכלי, כמו שהוא השכל באדם יש לממון של אדם חבור אל השכל". ובסנהדרין קב: אמרו "אחאב שקול היה ["מחצה עונות ומחצה זכויות" (רש"י שם)]... אחאב וותרן בממונו היה, ומתוך שההנה תלמידי חכמים מנכסיו כיפרו לו מחצה". ובח"א שם [ג, רלח.] כתב: "מתוך שהיה מהנה ת"ח מנכסיו, ובשביל כך היה מצטרף אל ת"ח, וכמו שאמרו ז"ל [ברכות לד:] 'כל הנביאים לא נתנבאו אלא למהנה ת"ח מנכסיו'... והרי המהנה ת"ח מנכסיו נעשה עם הת"ח אדם אחד, כי האדם ג"כ גופו מחובר ומקושר אל השכל. ובשביל כך נחשב אחאב שקול, כי מה שהיה מצטרף אל ת"ח נחשב מחצה זכאי מצד הת"ח שהוא מצטרף אליו, ומחצה חייב מצד עצמו. אע"ג שלא היה כוונתו לשם שמים, רק בשביל שהיה וותרן בממונו, מ"מ היה מהנה ת"ח מנכסיו, ובשביל זה היה שקול".

<> המשך לשונו בנתיב אהבת השם ספ"א: "וכלל בני אדם הם על צורת האדם הפרטי... ומצד הזה נחשב עם הארץ במחיצת ת"ח כאשר מצטרף אל הת"ח בג' דברים, ונכנס במחיצת ת"ח, כמו שיכנס האדם במחיצת השכל, ומתחבר אל השכל בג' דברים אשר אמרנו, וכך מתחבר עם הארץ אל השכל, ונכנס במחיצתו בג' דברים". ובח"א לע"ז ב: [ד, יט.] כתב: "כמו שתמצא באדם, שכחות הגוף כלם הם משמשים אל כח השכלי. וכך הוא בכלל העולם, שהאומות יש להם כח גופני, והם נבראים לשמש ישראל, שיש להם התורה השכלית. וכך אמרו ג"כ 'כל הנביאים לא נתנבאו אלא למשיא בתו לת"ח, ולמהנה ת"ח מנכסיו, ולעושה פרקמטיא לת"ח', וכמו שנתבאר ענין זה במקום אחר". ולהלן פט"ו [לאחר ציון 142] השווה יחס השכל אל הגוף ליחס הת"ח לע"ה, וכלשונו שם: "כמו שהוא נמצא באדם, אילו השכל היה נתלה בחומר, והיה מוטבע בו עד שהיה צריך אליו, ולא היה נבדל ממנו, היה החמרי מבטל השכלי לגמרי, ולכך צריך שיהיה השכל נבדל מן החמרי. וכן הוא אצל האדם החמרי והאדם השכלי, אם היה צריך השכלי אל החמרי, היה מבטל אותו לגמרי".

<> חוזר בזה לדברי המאמר [ברכות לד:] "כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא למשיא בתו לתלמיד חכם ולעושה פרקמטיא לתלמיד חכם ולמהנה תלמיד חכם מנכסיו. אבל תלמידי חכמים עצמן, 'עין לא ראתה אלקים זולתך יעשה למחכה לו'". ולמעלה [לאחר ציון 119] כתב: "המאמר הזה בא לבאר לך המדה הגדולה שיש למי שגורם לתלמיד חכם, עד שאפשר לתלמיד חכם שיעסוק בתורה, עד שכל מה שהתנבאו הנביאים, עליו התנבאו. כי אי אפשר שיהיה הנבואה, שהיא לאדם שהוא בעולם הגשמי, להשיג מדריגת תלמיד חכם עצמו, ולא יוכל להשיג רק המדריגה אשר יש למי שהוא מתדבק אל השכל הנבדל, ואינו נבדל בעצמו".

<> לשונו בתפארת ישראל פנ"ז [תתצו.]: "אי אפשר שתהיה הנבואה בדבר שהוא נבדל מן האדם לגמרי, ומפני שהחכם בו השכל הנבדל מן החמרי, אין אדם שהוא בעולם הזה החמרי מגיע להשיג מדרגתו" [הובא למעלה הערה 121]. ואודות שיש לת"ח שכל הנבדל, ראה למעלה פ"ד הערה 202.

<> אודות שהעולם הזה הוא גשמי, כן כתב בנצח ישראל פט"ו [שנח.], וז"ל: "ענין עולם הזה ועולם הבא הם מחולקים, כי זה גשמי, וזה נבדל מן הגשמי". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעח:] כתב: "העולם הבא הוא עולם קדוש נבדל מן הגשמי, והעולם הזה הוא עולם גשמי". ובבאר הגולה באר הששי [קפו:] כתב: "כי העולם הזה גשמי". ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי עוה"ז הוא כולו גוף, ועוה"ב נבדל לגמרי, ולפיכך אשר הם מוכנים אל עוה"ז הגשמי, אין להם עולם הנבדל... כי הם הפכים, זה נבדל, וזה גשמי". וכן כתב בח"א לערכין טז: [ד, קמב:]. ובנתיב היסורין פ"ג כתב: "כי עוה"ב הוא הפך העוה"ז הגשמי, ולפיכך מי שראוי ומוכן אל העוה"ז, אינו מוכן לעוה"ב. ולכך אין ראוי לצדיקים עוה"ז, כי עוה"ב הוא נבדל, וזה גשמי, והם הפכים". וראה למעלה פ"א הערה 175, פ"ג הערה 45, ופ"ד הערה 15.

נתיב התורה פ"ט, עמוד PAGE כט

PAGE קצט

PAGE כט NT10